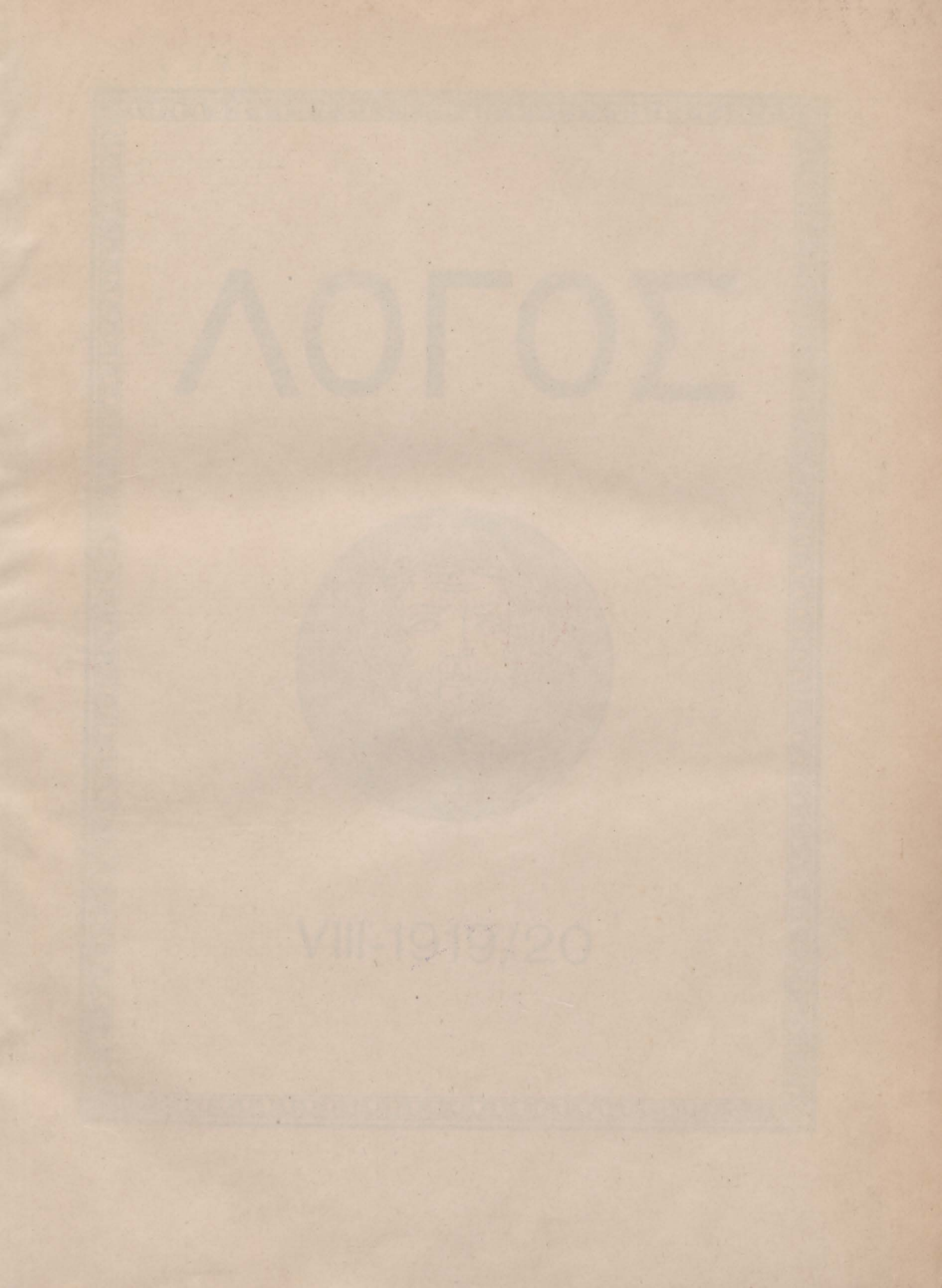
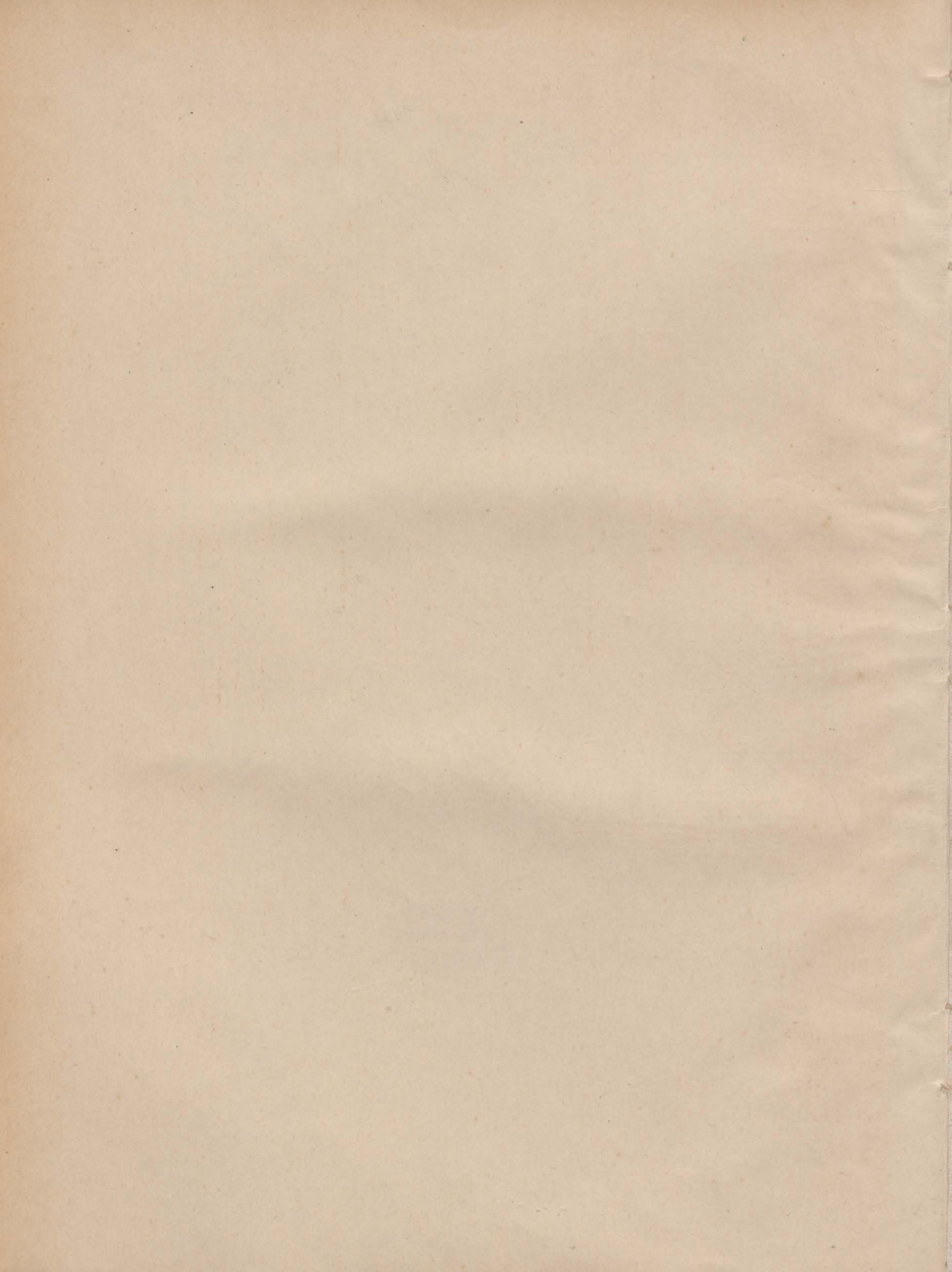





ΛΟΓΟΣ
VIII 1919/20



ΛΟΓΟΣ



VIII-1919/20



LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl,
Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Heinrich Rickert,
Ernst Troeltsch, Max Weber, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band VIII. 1919/20.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1920







Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Ueber grammatische und psychologische Sprachformen.

Von

Karl Vossler.

Das Wort des Wilhelm von Humboldt, daß die Sprache kein ἔργον sondern eine ἐνέργεια sei, wird von Sprachforschern gerne im Munde geführt. Etwas anderes ist es, Ernst damit zu machen und die Sprache auch wirklich als eine lebendige Kraft zu betrachten und zu verstehen, nicht als etwas Fertiges, noch als einen Gegenstand, an dem sich Wandlungen wie ein Schicksal vollziehen.

Daß diese Kraft ihre Richtungen und Grenzen hat und daß sie ihrem Wesen nach etwas Seelisches ist, versteht sich ohne weiteres.

Jeder Sprechende hat ein seelisches Streben, d. h. er »meint« etwas; und jeder Hörende oder Lesende, der erkennt, was jener meint, hat dessen Sprache verstanden. Worte, die nichts meinen, sind Geräusch. Im Meinen liegt der seelische Wert der Sprache.

Dieses Meinen braucht darum nichts Vernünftiges noch verstandesmäßig Verständiges zu sein. Man kann sprachlich und seelisch den baren Unsinn meinen, z. B.

> Ich saß auf einem Birnenbaum,
> Wollt' gelbe Rüben graben,
> Da kam derselbe Bauersmann,
> Dem diese Zwiebeln waren.

Das Gemeinte ist hier ein Scherz, den jedes offene Kindergemüt erfaßt, indes der unspontane Verstandesmensch sich daran stößt. Ein gut Teil aller Mißverständnisse des seelisch Gemeinten entsteht durch Mangel an Spontanität und Hinnahme, durch ein eigenwilliges Suchen nach Gründen auf einem Gebiet wo doch nur seelische Triebe gelten. Man will erklären was doch nur zu deuten ist; und immer

wieder werden Worte anders erklärt, als sie gemeint waren. Nicht nur bei feindlicher Gesinnung, sogar beim besten Willen reden und verstehen die Menschen aneinander vorbei. Es gibt Bücher, die keineswegs dunkel, sondern klar, scharf und äußerst mitteilsam oder »suggestiv« geschrieben sind, und dennoch der Mißdeutung nicht entgehen. Ein berühmter Fall dieser Art ist Machiavellis Buch vom Fürsten, das man bald für eine bösartige Verherrlichung, bald für eine versteckte Verhöhnung der Tyrannis erklärt hat, während es weder das eine noch das andere ist. Was hier im großen geschah, kann an jedem noch so geringfügigen Gebilde menschlicher Rede sich wiederholen. Die seelische Besonderheit des kleinsten Sätzchens kann immer dadurch mißverstanden werden, daß wir es über einen fertigen und bekannten Leisten schlagen, anstatt von dem einzigartigen Antrieb, der es hervorbrachte, uns führen zu lassen. Wir greifen, wo eine *ἐνέργεια* waltet, nach einem *ἔργον*, von dem wir voraussetzen, daß es ihr entsprechen müsse.

Die gewöhnlichen und augenfälligen Mißgriffe dieser Art sind in der Sprachwissenschaft als Unstimmigkeiten zwischen psychologischer und grammatischer Gliederung bekannt. Denn, um die seelische Meinung eines sprachlichen Gebildes zu mißdeuten, gibt es kaum einen sichereren Weg als den der grammatischen Erklärung.

Wenn Uhland seinen Prolog zum »Herzog Ernst von Schwaben« beginnt: *Ein ernstes Spiel wird euch vorübergehn* . . . so kommt der Grammatiker und zeigt, wie hier *ein ernstes Spiel* das Subjekt und *wird . . . vorübergehn* das Prädikat ist. Denn nach seinem hergebrachten Grammatiker-Leisten fragt er: Wer oder was wird euch vorübergehn? — und antwortet: ein ernstes Spiel, welches demnach das Subjekt des Vorübergehens ist. So hat es aber Uhland nicht gemeint. Uhland fragt und antwortet ja gar nicht, sondern kündigt uns an, daß das zu Erwartende, das an uns vorüberziehen wird, den Charakter eines ernsten Spieles trägt. *Wird euch vorübergehn* gilt in seiner Meinung als Subjekt, wozu *ein ernstes Spiel* das psychologische Prädikat ist. Man kann sich davon am besten überzeugen, wenn man den Uhlandschen Vers in eine möglichst verstandesmäßige Sprachform, etwa in französische Prosa übersetzt: *Ce qui va se passer devant vous est une tragédie.*

Wenn es sich nun immer wie hier verhielte, wenn jedesmal das grammatische Subjekt psychologisches Prädikat wäre, und umgekehrt, so hätten wir leichtes Spiel. Aber manchmal stimmt doch wieder die grammatische Erklärung mit der seelischen Deutung überein, und andere Male wieder nicht. Das Verhältnis ist unberechenbar.

Eben darum wollen wir es zum Gegenstand dieser Untersuchung machen.

»Die grammatische Kategorie ist gewissermaßen eine Erstarrung der psychologischen. Sie bindet sich an eine feste Tradition. Die psychologische dagegen bleibt immer etwas Freies, lebendig Wirkendes, das sich nach individueller Auffassung mannigfach und wechselnd gestalten kann«, sagt Hermann Paul in seinen »Prinzipien der Sprachgeschichte«[1]). Paul hat auch gezeigt, wie die verschiedenartigsten seelischen Meinungen sich hinter einer und derselben grammatischen Struktur verbergen können. Lassen wir einige seiner Beispiele sprechen. Einfache Satzgebilde wie: *Ehestand Wehestand* sind wir gewöhnt so zu verstehen, daß das erste Nomen das Subjekt, das zweite das Prädikat darstellt, also: der Ehestand ist ein Wehestand. Genau so sehen andere aus, wie: *ein Mann ein Wort*, oder *bon capitaine bon soldat*, die aber etwas ganz Verschiedenes meinen. Ein Mann ist nicht ein Wort, sondern soll, wenn er's verpfändet hat, dafür eintreten und sich eins mit ihm setzen. Der gute Hauptmann ist nicht ein guter Soldat; vielmehr: wenn der Hauptmann gut ist, wird oder muß es auch der Soldat sein. Man hat in beiden Beispielen kein aussagendes (prädikatives) Verhältnis mehr, sondern im ersten ein wünschendes und im zweiten ein bedingendes.

Auf dieser seelischen Mehrdeutigkeit eines syntaktischen Gebildes beruhen neben vielen Mißverständnissen auch allerhand Witze und Spiele der Sprache. Wie es Wortwitze und Wortspiele gibt, so auch Spiele und Witze des Satzbaus. Dergleichen kann entstehen, wenn man etwa eine entschieden positive Meinung in verneinende oder zweifelnde oder fragende Satzformen schlüpfen läßt, wie: »Der Junge ist nicht dumm«, um einen Schlaumeier zu preisen, oder »Was haben Sie hier verloren?« um einen Zudringlichen abzuweisen. Die rednerische Wirkung solcher Wendungen beruht offenbar darauf, daß unser Sprachgefühl die Uebereinstimmung der grammatischen Form mit der seelischen Meinung als das Gewöhnliche oder Regelmäßige erwartet und durch die Enttäuschung nun irgendwie angeregt wird. Wie könnte die Unstimmigkeit uns, je nach der besonderen Sachlage, komisch, ironisch, pathetisch anmuten oder sonstwie affizieren, wenn Uebereinstimmung nicht die Regel wäre?

Vielleicht kommt Uebereinstimmung aber gar nicht so häufig vor wie wir annehmen. Vielleicht wird sie nur von uns gefordert und selten oder nie verwirklicht. Ob sie die Regel im Sinne einer häufigen Tatsache ist, oder im Sinne einer naturgemäßen Norm, oder

[1]) 4. Aufl. Halle 1909, § 180.

gar in dem eines fernen Ideales, wollen wir vorerst nicht entscheiden. Die Frage läßt sich innerhalb der Verhältnisse des Satzbaus allein nur unvollkommen abhandeln; denn nicht nur hier, sondern überall: in der Lautlehre, in der Flexionslehre, in der Wort- und Bedeutungslehre, ja sogar in der Rhythmik, Metrik und Musiklehre stehen hinter den grammatischen bzw. formalen Kategorien die psychologischen. Wenn sie auf einem Gebiet sich zu decken scheinen, so gehen sie auf einem andern gleich wieder auseinander. Lassen wir also die Frage nach dem Wesen oder Prinzip der Uebereinstimmung und suchen wir zunächst den Begriff der psychologischen Kategorien uns klar zu machen.

In bündiger Weise läßt eine psychologische Kategorie sich so wenig bestimmen, wie eine seelische Meinung sich vorschreiben läßt. Diese hat man, ob man will oder nicht, ob sie zulässig ist oder nicht. Der Sprechende ist von der Meinung, die er ausdrückt, besessen, und der Hörende kann erst nachdem er sie aufgefaßt, innerlich nachgeschrieben und verstanden hat, die psychologischen Kategorien, die zu jener Meinung gehören, abzuleiten hoffen. Und woraus leitet er sie ab? Zunächst wohl aus der Grammatik derjenigen Sprache, in der die Meinung vorgetragen wurde. Die psychologischen Subjekte, Prädikate, Geschlechter usw. sind abgeleitet von den *grammatischen*, und zwar nicht von solchen einer Allerwelts- und Einheitsgrammatik, sondern von denjenigen historisch-grammatischen Kategorien, in denen der Sprecher selbst sich bewegt. In dem man diese historische Gebundenheit des Verhältnisses der psychologischen zu den grammatischen Kategorien verkannte, hat man sich um allgemeingültige Regeln oder Kennzeichen zur Bestimmung der psychologischen Kategorien bemüht: Anstrengungen, die ebenso lehrreich wie vergeblich sind; so daß wir sie in Kürze vorzuführen und zu widerlegen nicht umhin können.

Georg von der Gabelentz, »Ideen zu einer vergleichenden Syntax«[1]) sagt: »Ich nenne das, woran, worüber ich den Angeredeten denken lassen will, das psychologische Subjekt, das was er darüber denken soll, das psychologische Prädikat . . . Die Stellung jener beiden psychologischen Hauptteile des Satzes ist nun meines Erachtens naturgemäß die, daß das Subjekt zuerst, das Prädikat zu zweit steht. Diese Anordnung bildet hinsichtlich der entsprechenden grammatischen Kategorien in allen mir bekannten Sprachen die Regel, für die psychologischen ist sie ein Gesetz, das, wie mir scheint, keine Ausnahme zuläßt«. Demnach müßte ein vorangestelltes gramma-

[1]) Zeitschr. für Völkerpsychologie IV (1869) S. 378 f.

tisches Prädikat in psychologischer Hinsicht immer das Subjekt sein. Hermann Paul hat gezeigt, daß es sich auch anders verhalten kann [1]). Z. B. sagt Paul, wenn auf die Bemerkung *Müller scheint ein verständiger Mann zu sein* geantwortet wird: *ein Esel ist er*, so kann dieser *Esel* doch dadurch, daß er vorangestellt wird, nicht zum psychologischen Subjekte werden, sondern bleibt in psychologischer so gut wie in grammatischer Hinsicht das Prädikat.

Leider hat Paul nun seinerseits versucht, einige allgemeine Regeln für das Verhältnis des psychologischen zum grammatischen Subjekte und Prädikate ausfindig zu machen. Er lehrt, daß man sich in letzter Hinsicht an die Tonstärke halten müsse, weil im isolierten Satz das psychologische Prädikat als das seelisch bedeutsamere, als das neu hinzutretende stets das stärker betonte Element sei. Aber gibt es denn überhaupt psychologisch isolierte Sätze? Erstreckt sich nicht unser sprachliches Leben von der Wiege ohne Unterbrechung bis zum Grabe? Ja, es fließt sogar über d i e s e Grenzen hinweg und flutet in das sprachliche Vor- und Nachleben unserer Mitwelt hinaus. Und ferner wird niemand uns beweisen können, daß in einem Satzgebilde, mag dieses nun isoliert sein d. h. aus einer Pause auftauchen oder in zusammenhängende Rede sich verflechten, daß das seelisch Bedeutsamere auch immer etwas Neues sein müsse, das zu etwas Bekanntem hinzutrete. Dies mag in verstandesmäßiger Rede die Regel sein, d. h. wenn wir streng methodisch und zielstrebig etwas ganz Bestimmtes an den Hörer oder Leser vermitteln wollen. Aber in der Sprache als Ausbruch innerer Leidenschaften, als Entladung und Lyrik pflegt es sich ganz anders zu verhalten [2]). So in den von Paul zitierten Goetheschen Versen:

Weg ist alles was du liebtest,
Weg, warum du dich betrübtest,
Weg dein Fleiß und deine Ruh.

Hier läßt Paul das *weg* als psychologisches Subjekt gelten, und gerade dieses *weg* trägt doch den Hochton, der nach Pauls Bestimmung dem psychologischen Prädikate zukäme. Irgend etwas ist

---

[1]) Prinzipien der Sprachgeschichte, § 88.

[2]) Gegen Pauls Regel hat übrigens schon Marty (Ueber die Scheidung von grammatischem, logischem und psychol. Subjekt im Archiv für system. Philos. III) geltend gemacht, daß nicht jedes Glied des Satzes, das einen neuen Strich zum Bilde des Ganzen liefert, ein Prädikat ist, ferner daß nicht nur Wörter, sondern auch Wortteile, Silben durch die Betonung hervorgehoben werden und schließlich, daß das Entscheidende immer der psychologische Zusammenhang ist.

hier nicht in Ordnung. Um dem psychologischen Sachverhalt der obigen Verse auf die Spur zu kommen, muß man sie in ihrem Zusammenhang belassen und sehen was Goethe denn eigentlich gemeint hat.

Herz mein Herz, was soll das geben?
Was bedränget dich so sehr?
Welch ein fremdes neues Leben!
Ich erkenne dich nicht mehr.
Weg ist alles, was du liebtest,
Weg, warum du dich betrübtest,
Weg dein Fleiß und deine Ruh —
Ach, wie kamst du nur dazu!

Gewiß sagt Goethe seinem Herzen nichts Neues, wenn er ihm mitteilt, daß alles was es früher geliebt habe, nun weg sei, und somit kann *weg*, darin stimmen wir mit Paul überein, nicht als psychologisches Prädikat gefaßt werden. Aber ebensowenig kann *was du liebtest* usw. im seelischen Sinne des Dichters als Prädikat gewaltet haben. Denn auch dieses ist seinem Herzen nichts Neues noch Bedeutsames mehr. Die Deutung, daß vom *Weg sein*, also von der Leerheit des Herzens ausgesagt werde, daß sie früher *alles*, nämlich Liebe, Betrübnis, Fleiß und Ruhe gewesen sei, ist im Grunde ebenso widersinnig wie die andere. Was der grammatischen Form nach sich als eine Aussage darstellt, ist eben, der seelischen Meinung nach etwas ganz anderes: ein Ausbruch, in dem es schlechthin keine Subjekte noch Prädikate mehr gibt. Will man ihn sprachpsychologisch dennoch analysieren, so muß man zu den allerletzten und primitivsten Kategorien greifen, die zur Verfügung bleiben: Bedeutungselement und Formelement. Was Goethe als bedeutungsvoll empfindet und in sich fühlt, ist ein völlig neuer Gemütszustand, ein ungeahntes fremdes, gewaltiges Leben, das er gar nicht anders zu fassen und zu bestimmen vermag als negativ, d. h. in der Form einer negierten Beziehung zu all dem, was er bisher als Leben empfand und betätigte. Greifbar für die psychologische Analyse des Ausdrucks bleibt nur die leidenschaftliche Vorstellung von etwas Neuem oder Fremdem noch, das unfaßlich ist und daher als ein Unbekanntes oder Un-Altes rein formal und negativ bestimmt wird. Die drei mit *weg* beginnenden Verse sind für den psychologischen Grammatiker lediglich das Formelement zu den vorhergehenden als dem Bedeutungselement. Das grammatisch so reich gegliederte Sprachgebilde schrumpft zu einem psychologischen Gerippe von Bedeutungs- und Formelement zusammen, und der aus der Seele quellende Ausbruch vertrocknet zu einem logischen Schema, das man darstellen könnte durch Urteile

wie: Heute = nicht Gestern; Neu = nicht Alt; Fremd = nicht Bekannt; Was? = nicht Das.

Auch alle weiteren von Paul erstellten Regeln sind hinfällig z. B. daß das Pronomen relativum regelmäßig psychologisches Subjekt und das Fragepronomen regelmäßig Prädikat oder ein Teil desselben sei (§ 198). Dies mag für das Pronomen der informativen Frage im allgemeinen zutreffen, z. B. *Wer hat diesen Krug zerbrochen?* denn hier kann man zerlegen: *der diesen Krug zerbrochen hat* (psychologisches Subjekt), *wer ist es?* (psychologisches Prädikat). Bei der bewegten und rednerischen Frage aber, die keine bestimmte Adresse hat und ihre Antwort in sich selbst birgt, wäre eine solche Zerlegung sinnlos.

Wer reitet so spät durch Nacht und Wind?
Es ist der Vater mit seinem Kind.

Goethe fragt ja nicht deshalb weil er wissen will, wer der Reiter ist; er fragt eigentlich gar nicht, sondern von einem noch dunkeln Subjekte *wer*, das ein Vater mit seinem Kinde ist, erzählt er eine ahnungsvolle Geschichte. An Stelle des *wer?* könnte man, ohne die seelische Grundmeinung zu verfälschen, ein hinweisendes *der* setzen und das Fragezeichen wegnehmen. Dann wäre zwar die grammatische, aber nicht die psychologische Kategorie verstümmelt.

Kurz, es gibt keine festen Merkmale äußerer Art, um die psychologischen Kategorien zu ermitteln, und zwar deshalb nicht, weil es keine allgemeine Grammatik gibt, die überhalb der historischen Grammatiken Geltung hätte. Daher kann auch die Zahl der psychologischen Kategorien nicht beschränkt werden. Wir dürfen nicht nur psychologische Form- und Bedeutungselemente, psychologische Subjekte und Prädikate ansetzen; wir können mit demselben Rechte von einem psychologischen Numerus, Geschlecht, Kasus, Fürwort, Artikel, Superlativ, Elativ, Futurum usw. reden. Wie weit man das treiben will, hängt jeweils von der Grammatik der Sprache ab, mit der man es gerade zu tun hat.

Im klassischen Latein, das keinen grammatischen Artikel besitzt, von einem psychologischen Artikel zu reden, hätte wenig Sinn und könnte höchstens uneigentlich oder metaphorisch gemeint sein. Im Französischen dagegen kann eine derartige Kategorie uns nützlich werden und sprachliche Gebilde erklären, denen der reine Grammatiker ratlos gegenübersteht. So hat Leo Spitzer in den syntaktischen Konstruktionen *sa conversation ne sentait point son curé de village* und *cela sent son vieux temps* hinter dem Posses-

sivum *son* die psychologische Kategorie des bestimmten Artikels richtig gewittert und eine Deutung gegeben, die besser befriedigt als die von A. Tobler vorgeschlagenen rein grammatischen Erklärungen [1]).

Für das Italienische, das sich eines grammatischen Elativs erfreut (*buonissimo, asinissimo, vostrissimo, Rossinissimo* usw.), kann man unbedenklich und mit Nutzen auch eine psychologische Kategorie des Elativs ansetzen. Dieser psychologische Elativ ist z. B. wirksam in Benvenuto Cellinis Sprachgefühl, wenn er schreibt: *non mi pareva di meritare tanta gagliarda riprensione* oder: *io conosco che vostra Eccellenzia mi ha questa molta poca fede* statt *tanto* und *molto*. Die Grammatiker pflegen hier nichts anderes zu sehen als mechanische Angleichung des unflektierten an den flektierten Redeteil und nennen es Attraktion. Aber damit ist nur die allgemeine Mechanik des Vorgangs erfaßt. Daß für Cellini noch etwas Besonderes und zwar Seelisches in Betracht kommt, mag man daraus ersehen, daß ähnliche Fälle von Attraktion wie: *ein schöner dummer Kerl, ein ganzes miserables Roß* entweder gedankenlose Entgleisungen, also reine Attraktionen, sind, oder ironische Scherze mit der Meinung: ein »schöner«, nämlich ein dummer Kerl, ein »ganzes«, d. h. ein miserables Roß. Bei Cellini wären gedankenlose Attraktion und absichtliche Ironie schließlich auch denkbar, aber die sprachgeschichtliche und psychologische Bewandtnis ist bei diesem Italiener doch wohl eine andere. Er knüpft durch die Kongruenz zwischen *tanta* und *gagliarda, molta* und *poca* ein engeres Band als die streng schriftsprachliche Grammatik erlaubt und schafft (indem er sich die alte adjektivisch-adverbiale Doppelnatur von *molto* und *tanto* zu Nutzen macht) eine Art Elativ, den wir sehr wohl als eine psychologische Kategorie ansprechen dürfen. Denn diese erst eröffnet den Ausblick auf neue Möglichkeiten wie *una tanta-buona signora, una moltapoca fede*, Möglichkeiten, die ihre Helfer und Bundesgenossen haben in allgemein üblichen Typen wie *una gran buona, una buonissima signora, una gran poca, una pochissima fede;* daher zum Teile wenigstens in der Mundart und in der Umgangssprache diese Möglichkeiten verwirklicht wurden, während sie in der Schriftsprache sich nicht durchsetzen konnten. Da bei Cellini dieser Gebrauch nur gelegentlich auftritt, so bleibt es eine offene Frage, ob man ihn als Florentinismus oder als ein Psychologicum ansprechen will. Die letztere Deutung ist jedenfalls insofern berechtigt, als aus dem Zusammenhang der Rede des Cellini sich eine seelische

[1]) L. Spitzer, Aufsätze zur roman. Syntax und Stilistik, Halle 1918, S. 5 ff.

Meinung erschließen läßt, die eher zu einem Elativ als zu einem attributiv bzw. demonstrativ bestimmten Positiv gedrängt hat. Dies schließt natürlich nicht aus, daß derselbe Drang den Cellini in die mundartlichen Sprachformen getrieben hat. In der Mundart hat er die Quelle oder den grammatischen Ansatz, in seinem seelischen Drange hat er die Inspiration zum psychologischen Elativ gefunden. Psychologische Kategorien können ja nur dort entstehen wo grammatische Ansätze dazu schon vorhanden sind, Ansätze, die kraft des seelischen Impulses eines einzelnen Sprechers ausgenützt und fortgesetzt werden.

So weist uns die psychologische Kategorie einerseits zurück auf eine seelische Inspiration von zwar ursprünglicher und insofern allgemein menschlicher Art, die im gegebenen Falle aber doch nur im Individuum auftritt und wirkt; andererseits weisen diese Kategorien hinaus auf allgemeinere grammatische Möglichkeiten, die aber durch besondere sprachgeschichtliche Bedingungen irgendwie vorbereitet sein müssen. Der heuristische Wert der psychologischen Kategorien liegt sonach teils im Seelischen, teils im Grammatischen, und auch hier wieder teils im Besonderen und Individuellen, teils im Allgemeinen und Gesetzmäßigen. Sie leisten ihre Dienste, je nachdem man sie anwendet: bald in induktivem bald in spekulativem, bald in psychologischem bald in grammatischem Sinn.

Wendet man z. B. die Begriffe des psychologischen Subjektes und Prädikates auf grammatisch gut entwickelte, klare und regelmäßige Fälle der Rede an, so enthüllen sie ihre spekulative Fruchtbarkeit und werden geeignet, dem Sprachforscher zu zeigen, wie jedes beliebige grammatische Gebilde in jedes beliebige andere übergehen kann, wie z. B. jede Wortart zum Träger des Subjektes bzw. Prädikates werden kann. Wenn ich zu meinem Sohn sage: *Geh in mein Studierzimmer an den großen Tisch; darauf liegen zwei Bücher; die bring mir*, so ist das *darauf* des zweiten Satzes ein psychologisches Subjekt; denn meine Meinung besagt: das auf dem Tisch sind zwei Bücher; nicht über die Bücher, sondern über das auf dem Tisch mache ich meine Aussage. *liegen*, das keinerlei Bedeutungston hat, dient lediglich als Bindewort, etwa gleich *sind*. Zur Psychologie meiner Rede ist damit weder im besonderen noch im allgemeinen etwas Nennenswertes beigebracht. Der Erkenntniswert der Kategorie liegt hier eher auf der grammatischen und zwar allgemein- oder spekulativ-grammatischen Seite, nämlich in dem Ausblick auf die Möglichkeiten der Bildung eines Substantivums wie *das Darauf, das Auf-dem-Tisch, das Darunter, das Dabei, das Darüber, das Da-*

hinter und dgl., Möglickeiten, die durch Analoga wie: *das Hier, das Dort, das Hin-und-Her, das Jenseits* und *das Diesseits* gestützt werden.

Auf syntaktisch unregelmäßig gebaute oder undurchsichtige Form-Typen angewendet, kann die psychologische Kategorie uns eher auf induktivem als spekulativem Wege zu grammatischer Erkenntnis führen. Auch hiezu ein Beispiel. Leo Spitzer hat sich den Kopf zerbrochen über die syntaktische Konstruktion des italienischen Possessivpronomens in Fällen wie: *doveva essere una disperazione inumana, la sua* und: *e non è ora un sogno il mio?* Er findet die Erklärung in Bequemlichkeiten und mechanischen Uebertragungen [1]), womit er den psychologischen Sachverhalt zwar im groben und allgemeinen erfaßt hat. Das Besondere und Merkwürdige liegt jedoch in der Grammatik, nämlich in der keineswegs mechanischen und bequemen Möglichkeit, ein und dasselbe Wort doppelt zu konstruieren: als Prädikat und als Subjekt zugleich. *la sua* ist tatsächlich Prädikat und Subjekt zugleich, und zwar Subjekt in dem Sinn eines aus dem Zusammenhang bekannten und begreiflichen Seelenzustandes der Verzweiflung, von dem ausgesagt wird, daß er unmenschlich gewesen sein müsse; Prädikat aber in dem Sinne, daß dieser unmenschliche Zustand gerade ihn so ganz erfüllte und zum seinigen par excellence werden mußte. Es sind zwei psychologisch verschiedene Aussagen in einem grammatischen Gebilde versteckt. Ebenso in dem Satz: *e non è ora un sogno il mio?* Psychologisch zerfällt er in 1. »Ist das Jetzige bzw. Meinige nicht ein Traum«? wobei *ora* und *il mio* psychologische Subjekte sind und der Traum das Prädikat und 2. »Ist der Traum auch wirklich von mir?« »Bin ich's, der ihn geträumt hat?« wobei das *mio*, hinter dem ein *io* steckt, das psychologische Prädikat und der Traum das Subjekt ist. Der erste Fall liegt vor, wenn man auf *sogno* den ganzen Hochton der Bedeutung legt, der zweite, wenn man ihn auf *mio* schiebt. In Wirklichkeit verteilt er sich auf beide Satzglieder, weil der Satz ein grammatischer Zwitter ist.

Solcher zweideutiger, ja drei- und vier- und mehrdeutiger Gebilde ist besonders diejenige Rede voll, die, ohne Rücksicht auf verständige Mitteilung, dem unmittelbaren Ausbruch der Gefühle dient. Das ist im kleinen vorzugsweise die Interjektion und im großen die Lyrik. Je geringer das Interesse der formalen Syntax an Ausrufen, Ausbrüchen und sprachlichen Urformen, desto lebendiger erwärmt sich dafür der Sprachpsychologe: sei es, daß er spekulierend dem

[1]) A. a. O. S. 1 ff.

Reichtum der Formen nachgeht, die sich daraus entwickeln können oder zu entwickeln im Begriff sind, sei's daß er in die besondere Bedeutung gerade dieses oder jenes Ausbruchs aus diesem oder jenem Zusammenhange heraus sich versenkt. Es sind ja gerade die primitiven Satzgebilde besonders vieldeutig. So das: *Io qui?!* »Ich hier?!«, das Silvio Pellico ausstößt, wie er am ersten Morgen nach seiner Verhaftung im Gefängnis erwacht. Nicht weniger als vier psychologische Konstruktionen lassen sich hinter diesen zwei Wörtchen herausfinden. Silvio kann nämlich zu seiner eigenen Orientierung aus dem Dunkel des Schlafes in die ungewohnte Wirklichkeit sich gefragt haben: »Wer ist der hier Gefangene?« Antwort: »Ich«. Dann wäre *io* das psychologische Prädikat, und *qui* das Subjekt. Die Frage kann auch anders gerichtet gewesen sein, nämlich: »Wo bin ich denn eigentlich?« Antwort: »Hier.« Dann wäre *qui* das psychologische Prädikat und *io* das Subjekt. Es ist aber auch denkbar, daß die Frage nur rednerisch und die Orientierung nur der Schein oder Mantel war, unter dem sich der Ausbruch des Entsetzens und der Verzweiflung verhüllte. Dann wäre *io qui* eine Frage ohne Antwort, eine Art Interjektion, die sich psychologisch überhaupt nicht mehr zergliedern läßt in Subjekt und Prädikat, sondern nur noch in Formelement und Bedeutungselement. Liegt der Nachdruck der Bedeutung auf dem *io*, so bleibt *qui*, das die Beziehung des *io* zur Wirklichkeit ausdrückt, als Formelement; aber das Umgekehrte ist ebensogut denkbar. Ja, ich glaube, daß man nicht einmal eine fünfte Möglichkeit ausschließen darf: nämlich daß *io qui* in der Seele des Verzweifelnden eine einzige Einheit, e i n Wortganzes bilden und als e i n e Interjektion aufzufassen sind, wie *ai! ahimè !oh!*, deren einheitlicher Lautkörper das Form- und das Bedeutungselement gleichmäßig trägt. Wahrscheinlich trifft sogar erst diese fünfte Deutung den Kern der Sache.

Damit sind wir bis zur Wurzel der psychologischen Kategorien vorgedrungen, d. h. bis zum unteilbaren Sprachlaut, der nicht mehr linguistisch, sondern nur noch psychologisch in Form- und Bedeutungselement sich gliedern läßt. Aus dem sprachphilosophischen Begriffspaar der Form und Bedeutung sind alle weiteren psychologischen Kategorien an der Hand der sprachwissenschaftlichen Erfahrung und mit Hilfe der historisch-grammatischen Begriffe abgeleitet. Es zeigt sich nämlich zunächst rein erfahrungsmäßig, daß in der Mehrzahl der sprachlichen Satzgebilde das grammatische Subjekt zum grammatischen Prädikat im Verhältnis des psychologischen Formelementes zum psychologischen Bedeutungselement steht. So

in Aussagesätzen wie: *dieser Baum ist eine Eiche*, wo *Eiche* als der Träger des seelisch Bedeutungsvollen erscheint und *dieser Baum* die Voraussetzung und Grundlage der Satzstruktur, als das seelisch Formale darstellt. Indem man nun aber auf Satzgebilde stieß von dem oben angeführten Typus: *Ein ernstes Spiel wird euch vorübergehn*, Gebilde, in denen das seelisch Bedeutungsvolle nicht im grammatischen Prädikat, sondern im Subjekt verankert liegt, wurde man auf die grammatisch-psychologische Zweideutigkeit der Subjekte und Prädikate aufmerksam und setzte den grammatischen und formalen Subjekts-Prädikats-Geschlechts-Begriffen ihre psychologischen Doppelgänger bzw. Urbilder zur Seite. So ungefähr dürfte die sprachphilosophische Geburtsgeschichte der psychologischen Kategorien aussehen. Aus grammatischen, nicht aus logischen Formbegriffen und aus einer sprachphilosophischen, nicht logicistischen Unterscheidung von Form und Bedeutung sind sie gezeugt worden.

Damit ist implicite gesagt, daß die psychologischen Kategorien keine Wert- noch Wirklichkeitsbegriffe, sondern Beziehungsbegriffe sind, die lediglich ein gedachtes Verhältnis zwischen sprachlicher Meinung und sprachlichem Ausdruck bezeichnen, also nicht auf eine wirksame Kraft, nicht auf die ἐνέργεια in der Sprache, sondern nur auf deren Wege oder Kanäle hinweisen. Wenn wir oben sagten, daß im Sprachgefühl des Cellini die Kategorie des psychologischen Elativ wirksam gewesen sei, so war dies nicht buchstäblich von der Kategorie zu verstehen, sondern von den in der Kategorie versammelt gedachten, d. h. zu versammelnden elativischen und elativ-ähnlichen italienisch-florentinischen Ausdrucksformen. Die psychologische Kategorie umfaßt ja keine fertige, sondern eine erst zu erwartende Versammlung von Sprachformen; und wo man sie immer anwendet, versteht man diejenige Form unter ihr, die — mag sie dann tatsächlich eintreten oder ausbleiben — zu erwarten wäre, wenn der Sprecher, anstatt der allgemeingültigen Grammatik seiner Sprachgemeinschaft zu unterliegen, eine aus seiner besonderen seelischen Lage und Meinung, zugleich aber auch aus dem überlieferten Formenschatz seiner Muttersprache hervorgetriebene oder improvisierte Individualgrammatik zur Richtschnur hätte. Man kehrt das Verhältnis zwischen Individualität und Sprachgemeinschaft um und billigt, lediglich versuchsweise, dem Einzelnen etwas zu, das in der historischen Wirklichkeit doch nur einer Gemeinschaft gebührt: nämlich die Gültigkeit des Sprachgebrauchs. Man mißt der Individualität des Sprechers eine Art Augenblicks- und Leibgrammatik an, die dieser geahnt, nach der er vielleicht auch gehascht hat, die er dann

aber doch der allgemeineren Ordnung und Verständlichkeit zuliebe wieder zu verlassen pflegt. So zeigt die psychologische Kategorie eine Richtung an, in der der Einzelne, sofern die sprachliche Kraft ihm beisteht, die Grenzen seiner muttersprachlichen Grammatik verschieben kann.

Wer in der Sprachbetrachtung sich psychologischer Kategorien bedient, der wandelt sozusagen auf einer Wasserscheide, von deren Höhen aus sich auf der einen Seite der Einblick in Täler und Quellgründe der seelischen Meinungen von einzelnen Sprechern eröffnet und auf der andern die Fernsicht über große Flußläufe und Systeme der Sprachentwicklung. Dort geht's hinunter in das Land der sprachlichen Individualitäten und Persönlichkeiten, zur Stilistik und Literaturgeschichte, hier in das Reich der sprachlichen Gemeinschaften und Verwandtschaften, in die Gebiete der historischen und vergleichenden Grammatik.

In welcher Weise nun das seelisch Gemeinte vom tatsächlich Ausgesprochenen sich trennen und entfernen kann und wie sich im einzelnen dabei das Nebeneinander und Gegeneiannder der psychologischen und grammatischen Kategorien ausnimmt, soll jetzt untersucht werden.

In der Hauptsache sind, wie mir scheint, viererlei Arten von Unstimmigkeiten zwischen Meinung und Ausdruck denkbar.

1. Wenn der Sprecher sich fahrlässig, ungenau, übereilt oder ungeschickt ausdrückt, so kann es geschehen, daß ein Satzgebilde ihm anders herauskommt und schließlich ganz anders aussieht, als er es eigentlich gemeint hatte. Der sprachliche Alltag ist voll solcher Fehlgriffe mündlicher und schriftlicher Art. Besonders lächerliche und krasse Fälle sammelt der »Kladderadatsch« in seinem »Briefkasten«. *Dieser Weg ist kein Weg. Wer es dennoch tut, bekommt zwei Tage Haft oder zehn Mark.* Benvenuto Cellinis »Vita« ist eine Fundgrube für Syntaktiker, die nach derlei Unstimmigkeiten fahnden. Z. B. *Così* (*Lucagnolo*) *preso il suo vaso, portatolo al papa, restò satisfatto benissimo, e subito lo fece pagare.* Das Subjekt zu *restò* und *fece* ist nicht mehr, wie die Grammatik fordert, *Lucagnolo*, sondern, wie der Sinn erweist: *il papa*.

2. Es kommt vor, daß der Sprecher selbst nicht weiß, was er eigentlich meint, weil er unschlüssig und geteilt zwischen verschiedenen seelischen Meinungen umhergetrieben wird: so daß er sich nicht in der Grammatik, sondern in sich selbst verstrickt. Solche Fälle sprachpsychologischer Idiotie — ich meine nicht den Idiotismus, der auf Unbildung beruht — liegen an der Grenze der Geisteskrankheit,

sind aber seit Verlaine und Nietzsche literaturfähig geworden und verdienen, daß auch die Sprachwissenschaft und Stilistik sich mit ihnen befaßt. Kein Zweifel, daß Verlaine die idiotische Ausdrucksweise mit künstlerischer Absicht handhabt, um den Dämmerzustand seiner Seele abzubilden. So wann er in »Mes Hôpitaux« schreibt: *Jusqu'aux malades qui paraissaient plus endurcis; durant ce mois, pourtant torride et qui doit être malsain, pas un d'eux n'est mort, mais quelle mauvaise humeur, à peine suspendue par la Fête Nationale: petits extras, quelque peu plus d'élasticité dans le règlement, une décoration intérieure, à bon marché, due à l'enthousiasme collectif des malades: guirlandes de papier et des R. F. faussement dorés sur des cartouches tricolores comme les guirlandes. Vingt jours là passés.* Wie gut ist hier die Müdigkeit und innere Teilnahmlosigkeit, der Widerwille ausgedrückt, mit dem der Dichter sich den Eindrücken eines vaterländischen Rummels im Krankenhaus überläßt. — Kein Zweifel aber auch, daß Verlaine solche Dämmerzustände nicht immer als Künstler beherrscht, sondern ihnen schließlich als Leidender auch sprachlich unterliegt. Die Grenze ist schwer zu ziehen, denn es gehört einigermaßen zur impressionistischen Stilart, daß der Künstler sich in seinen Gegenstand verwickelt und als Chronist eines Krankenhauses auch eine kranke Seele bekommt. Jedenfalls soll uns hier nicht der Künstler, sondern nur der pathologische Hang in ihm beschäftigen. Dieser verrät sich durch Abschweifungen, Zerstreutheiten, Gedankensprünge und Spaltungen im Fluß der seelischen Meinungen; und diese wieder führen zur Lockerung des Satzgefüges und beinahe zur Verabschiedung der Grammatik. Dabei kommt es bei Verlaine, im Unterschied von Cellini, nie zu grammatischen Schnitzern, höchstens zu Freiheiten, Kühnheiten und Nachlässigkeiten virtuosester Prägung. Cellini war geschlossen und stark in seiner Meinung, kam aber mit der Grammatik zu Fall, während dieser ein vollendeter Schriftsteller ist, der die Schwächen und *défaillances* seiner Seele mit Anmut zu kleiden weiß. Hier tritt denn auch eine ganz andere Art von Unstimmigkeit zwischen den seelischen und den sprachlichen Formen zutage, hier fehlt es an der innern und menschlichen, nicht an der sprachlichen, grammatischen und ästhetischen Durchsichtigkeit. Seine »Confessions« beginnt Verlaine folgendermaßen: *On m'a demandé des »notes sur ma vie«. C'est bien modeste »notes«; mais »sur ma vie«, c'est quelque peu ambitieux. N'importe, sans plus m'appesantir, tout simplement, — en choisissant, élaguant, éludant? pas trop, — m'y voici.* Gehört das Fragezeichen und mit ihm die Antwort *pas trop* zu *éludant* allein? zu *élaguant*

und *éludant*, oder zu allen dreien? Weiß Verlaine es selbst? Will er es wissen lassen? Kann er es? Er schillert und gefällt sich in dieser Unbestimmtheit.

Uebrigens können auch Menschen mit kerngesunder Seelenverfassung dazu gelangen, ein Satzgebilde zu bauen, dessen eigentliche Meinung schlechthin nicht mehr zu entwirren ist: wenn sich nämlich mehrere von ihnen zu Ausschüssen oder Sitzungen zusammenrotten und in »gemeinsamer« Beratung den Text einer Entschließung, einer Kundgebung oder eines Gesetzes in der Weise abfassen, daß auseinanderstrebende Wünsche und Meinungen unter einen sprachlichen Einheitshut gebracht werden. Kaum ist ein solcher aus Entsagungen und Ueberlistungen qualvoll gezimmerter Text fertiggestellt, so muß er erklärt und kommentiert werden. — Ratlos und mißtrauisch steht der Laie vor den Paragraphen des Gesetzes, weil er die Menge von Fällen und Zielen nicht ahnt, die gemeint waren, als man so chinesische Sprüche prägte. Auch bei juristisch richtigen Texten handelt es sich nicht um eine einzelne Meinung, sondern um ein System von Meinungen, dessen Einheit oder Geschlossenheit nur durch besonderes Studium erfaßt wird. Bei Entschließungen und Kundgebungen einer juristisch ungeschulten Körperschaft dagegen kann unter einem grammatisch noch so glatten Ausdruck ein Chaos von Meinungen sich verbergen. Die Ueberwindung der seelischen Anarchie und die systematische Organisation der Meinungen, das ist ja in formaler wie sachlicher Hinsicht ein Hauptgeschäft des Rechtskundigen. Man muß daher sprachliche Schulung und einen geübten Sinn für die Unstimmigkeiten zwischen den grammatischen und psychologischen Kategorien von jedem Juristen verlangen.

3. Wenn die formale Gliederung, Ausbildung und Zucht einer Sprache den Zweck hat, die Gedanken und seelischen Regungen der Sprechenden zur Klarheit zu zwingen; und wenn das bekannte Wort, daß nur was klar ist, gut französisch sei, seine Berechtigung hat, so fehlt es auch nicht an Klagen, daß eben diese Klarheit zur Verfälschung des seelisch Gemeinten ausschlage. Und gerade in Frankreich, als dem klassischen Lande der grammatischen Schulung und sprachlichen Zucht, ist am Ende des vergangenen Jahrhunderts unter der Führung von Stéphane Mallarmé eine Phalanx von Dichtern Sturm gelaufen gegen die Grammatik. Die Grammatik und insbesondere die Syntax, sagten sie, habe bisher nur nach Verständlichkeit, nur nach dem *intelligible* gestrebt und habe unter der Rücksicht auf die große Masse das Eigenste in der Seele des Einzelnen,

das individuelle Empfinden, *le sensible*, erstickt. Diese Bestrebungen sind mit wilder Pedanterie von den Mailänder Futuristen übernommen und aus einem seelischen Anliegen des Einzelnen zum Reklamegeschäft einer Clique entstellt worden[1]). Die modische Fratze soll uns aber nicht darüber täuschen, daß es sprachliche Futuristen von jeher gegeben hat und daß es sich um nichts anderes dabei handelt als um die Wiederherstellung eines Ausgleichs zwischen grammatischer Struktur und seelischer Meinung zugunsten der letzteren.

Denn immer ist es den grammatischen Formen eigen, daß sie im Sprachgebrauch der Allgemeinheit fußen und daß sie von dieser Grundlage aus nicht sämtlichen Anwandlungen, Launen und Bedürfnissen einer menschlichen Einzelseele sich schmeidigen können. Ueberall wo in einer Sprache ein fester Gebrauch, d. h. irgendeine grammatische Regel sich herausgebildet hat, lauert eine Konfliktsmöglichkeit für den Einzelnen und erhebt sich eine Mauer, hinter der das Viele, das man zur Zeit in dieser Sprache nicht sagen k a n n, wie

---

[1]) Lediglich der Merkwürdigkeit halber und um zu zeigen, wie die Bemühung, den Konventionen der Grammatik zu entrinnen, in noch viel engere, rohere Konventionen einmündet, gebe ich die wichtigsten Grundsätze aus dem *Manifeste technique de la littérature futuriste* von F. T. Marinetti (Mailand, 12. Mai 1912) wieder.

1. — Il faut détruire la syntaxe en disposant les substantifs au hasard de leur naissance.

2. — Il faut employer le verbe à l'infini, pour qu'il s'adapte élastiquement au substantif et ne le soumette pas au *moi* de l'écrivain qui observe ou image. Le verbe à l'infini peut seul donner le sens du continu de la vie et l'élasticité de l'intuiton qui la perçoit.

3. — Il faut abolir l'adjectif, pour que le substantif nu garde sa couleur essentielle. L'adjectif portant en lui un principe de nuance est incompatible avec notre vision dynamique, puisqu'il suppose un arrêt, une méditation.

4. — Il faut abolir l'adverbe, vieille agrafe qui tient attachés les mots ensemble. L'adverbe conserve à la phrase une fastidieuse unité de ton.

5. — Chaque substantif doit avoir son double, c'est-à-dire le substantif doit être suivi, sans locution conjonctive, du substantif auquel il est lié par analogie. Exemple: homme-torpilleur, femme-rade . . . usw.

6. — Plus de ponctuation. Les adjectifs, les adverbes et les locutions conjonctives étant supprimés, la ponctuation s'annule naturellement, dans la continuité variée d'un style vivant qui se crée lui-même, sans les arrêts absurdes des virgules et des points. Pour accentuer certains mouvements et indiquer leurs directions, on emploiera les signes mathématiques $\times + : - = > <$, et les signes musicaux . . . .

9. — Pour envelopper et saisir tout ce qu'il ya de plus fuyant et insaisissable dans la matière, il faut former des filets serrés d'images ou analogies qu'on lancera dans la mer mystérieuse des phénomènes.

10. — Tout ordre étant fatalement un produit de l'intelligence cauteleuse, il faut orchestrer les images en les disposant suivant un maximum de désordre.

11. . . . Après le vers libre, voici enfin les mots en liberté. usw.

ein Märchenwald voll unerlöster Prinzessinen schlummert. Darum empfindet jeder mehr als durchschnittliche Mensch, je nach den besonderen Richtungen seines seelischen Strebens, die Sprache seines Volkes oder die Sprache überhaupt als beengend. Dem Künstlertemperament, das allen Antrieben des Augenblicks sich überlassen möchte, erscheint sie als einförmig und starr, dem Sinnenfreudigen als viel zu abstrakt, dem philosophisch gerichteten Denker als wandelbar, unzuverlässig, buhlerisch und viel zu bildhaft; dem Frommen in seiner Verzückung kann sie nicht genug dunkel und unbestimmt sein, dem Praktikus nicht kurz und bündig, dem Empfindsamen nicht zart und umständlich genug, dem Gewissenhaften nicht so eindeutig und dem Schwindler nicht so vieldeutig wie er sie brauchte und haben möchte. Es gibt im Bereich der menschlichen Seelenkunde keine formale Eigenschaft, die an irgendeiner Volkssprache von diesem oder jenem ihrer anspruchsvolleren Kinder nicht schon vermißt worden wäre und keine, die man mit einiger subjektiven Berechtigung nicht schon als überflüssig oder störend an ihr getadelt hätte.

Indem nun die vielseitigen, oft entgegengesetzten Bedürfnisse und Ansprüche der Einzelseelen an die Sprachform sich einigermaßen aufheben und die Wage halten, verschaffen sie der grammatischen Struktur jenes Beharrungsvermögen und bewegliche Gleichgewicht, an dem sie doch fortwährend und gleichmäßig rütteln. Die grammatische Ordnung lebt sozusagen von der Allseitigkeit ihrer Konflikte mit den seelischen Meinungen und hält sich, wie eine schlechte Regierung, kraft der verhältnismäßigen Unzufriedenheit sämtlicher Parteien, über Wasser. In zweifelhaften Fällen geht sie natürlich mit der Mehrheit. Sie gilt ja tatsächlich nur dadurch, daß sie den Ansprüchen der Einzelnen gegenüber das Bedürfnis der Gesamtheit vertritt. Daher immer wo Unstimmigkeiten zwischen grammatischen und psychologischen Kategorien geschlichtet werden, der Ausgleich zugunsten der Grammatik die Regel, der zugunsten der Psychologie die Ausnahme oder den stilistischen Einzelfall darstellt. Z. B. das Wort *Mädchen*, seinem grammatischen Geschlechte nach als Diminutivum sächlich, ruft in gewissen seelischen Zusammenhängen die Vorstellung der Weiblichkeit wach, wodurch eine Unstimmigkeit entsteht, die, in psychologischem Sinne ausgeglichen, zu Konstruktionen führt wie: *die häßlichste meiner Kammermädchen* (Wieland). Es ist denkbar, daß durch die bloße Wiederholung derartiger Sinnkonstruktionen das grammatische Geschlecht des *Kammermädchens* schließlich vom Neutrum ins Femininum übergeführt wird. Mit



dem *Fräulein* ist ein ähnlicher Vorgang seit längerer Zeit im Fluß, und *die Fräulein Meier* heute fast ebenso geläufig wie *das Fräulein Meier*. Bei dem französischen *le guide* (der Führer) aus ursprünglich weiblichem *guida* ist der Ausgleich abgeschlossen und der ehedem psychologische Einzelfall des Masculinums zur grammatischen Regel geworden. Kurz, überall wo in der Sprachentwicklung sich Ausgleiche zugunsten der psychologischen Kategorie vollziehen, ist, solange diese Ausgleiche von einer Minderheit getragen und von der Mehrheit, bezw. Gesamtheit der Sprachgemeinschaft, d. h. von der Grammatik noch nicht sanktioniert sind, ein futuristisches Unternehmen im Gang. Nur daß es hier ohne ausgesprochene Absicht, mit triebhafter Unschuld und in aller Stille geschieht, während von den Mailänder Futuristen ein großer Lärm darüber geschlagen und die Sache der psychologischen Kategorie unter Vormundschaft genommen wird. Die Futuristen schulmeistern das freieste und beweglichste Element der Sprache, die seelische Meinung und sprachliche Inspiration des Individuums. Sie haben damit den Gipfel aller Sprachpedanterie, in der die Romanen von jeher führend waren, erstiegen.

4. Schließlich kann es geschehen, daß die grammatische Ordnung einer Sprache, abgesehen von ihren Konflikten mit den seelischen Bedürfnissen der Einzelnen, auch mit sich selbst in Widerspruch gerät. Eine solche Sprache war in hohem Maße das Altfranzösische. Es fehlte ihm, wie übrigens allen Schriftsprachen in ihren Anfängen, an formaler Folgerichtigkeit. Schwankend waren z. B. die Kongruenzregeln. Man hatte freie Wahl zwischen *sovent le vidrent* oder *vidret li pedre e la medre*, zwischen *m'amistet et mon gret en avez perdut* oder *perdutz*, *de cez paroles que vous avez ci dit* oder *dites*. Der einzelne mußte oder durfte sich selbst helfen. Die Anregung zu der Sinnkonstruktion ging hier eher von der Sprache als solcher aus, nicht wie im vorigen Fall, von den seelischen Sonderbedürfnissen des Einzelnen im Gegensatz zur Sprache. Das altfranzösische, althochdeutsche, altspanische usw. Schrifttum wimmelt von Sinnkonstruktionen; aber nicht etwa deshalb, weil starke Individualitäten die Feder führten, sondern weil für streng grammatische Konstruktionen die Formen noch zu locker waren, mit andern Worten: weil die literarische und sprachliche Geselligkeit noch nicht organisiert war. Wie oft z. B. muß in altfranzösischer Rede das Subjekt, wenn es nicht besonders betont ist, aus dem Zusammenhang erschlossen werden; wie oft werden beigeordnete Sätze mit untergeordneten in der Form noch gleichartig behandelt. Es herrscht ein wilder

Wettbewerb zwischen verschiedenen und doch ähnlichen Konstruktionstypen, so daß der Sprachforscher und Stilist in die größten Verlegenheiten gerät, wenn er entscheiden soll, ob er diese oder jene Freiheit als nachlässig, als psychologisch oder als idiomatisch erklären soll. Z. B. wenn Marie de France schreibt:

A meint en est si avenu
cum a l'asne ki fu batu — statt *batuz* —

schwebt ihr dabei eine aktivische Konstruktion vor, etwa: *cum a l'asne qu'on a batu*, oder eine verkürzte: *cum a l'asne batu*, oder sitzt das Zweikasussystem überhaupt nicht mehr fest bei ihr, oder sündigt sie aus Reimnot gegen ihr Sprachgefühl? —

Damit dürften die typischen Fälle von Unstimmigkeiten zwischen psychologischen und grammatischen Kategorien erschöpft sein. Ihnen allen liegt eine pessimistische Auffassung zugrunde: nämlich die Annahme, daß auf irgendeine Weise dabei gestümpert wird: sei es, daß, wie im ersten Fall, der Einzelne seine Grammatik nicht kann, sei es, daß er, wie im zweiten, mit seiner eigenen Seele nicht im Reinen ist, oder daß, wie im dritten, die Sprache als solche sich dem seelisch Gemeinten der Individuen gegenüber verhärtet hat, oder schließlich, daß es ihr an formaler Einheit und Festigkeit fehlt. Die Unzulänglichkeit liegt bald auf dem grammatischen, bald auf dem seelischen Gebiet, und zwar entweder bei den Einzelnen oder bei der Sprache. Grenzfälle sind natürlich denkbar und Uebergänge finden überall statt.

Was aber ausgeschlossen zu sein scheint, ist eine optimistische Auffassung der bisher beobachteten Unstimmigkeiten. Und doch muß auch eine solche versucht werden.

Jedenfalls ist es Tatsache, daß Unstimmigkeiten zwischen dem seelisch Gemeinten und dem sprachlich Ausgedrückten, selbst dann wenn sie durch Ungeschick veranlaßt und lediglich als Entgleisungen zu beurteilen sind, zuweilen einen eigentümlichen Reiz ausüben. Sie wirken wie eine Dummheit oder Naivität: man muß lachen. Unter Umständen wirken sie auch peinlich. Wie immer die Wirkung sein mag, sie war, denn das gehört zum Begriff der Entgleisung, der Stümperei und des Fehlgriffs, nichts weniger als beabsichtigt, und wenn sie zum Erfolge wird, so ist's ein Zufallserfolg. Ein Kind, ein naiver Mensch, ein Springinsfeld wird von derlei »Erfolgen« in seinen sprachlichen »Leistungen« häufig begleitet sein. Cellinis »Vita« ist auch dafür ein gutes Beispiel. Denn erstrebt hat Cellini seinen literarischen Succès d'ingénuité auf keine Weise. Im Gegen-

teil hat er versucht, ihm aus dem Weg zu gehen. In dem dunkeln Gefühl seines gespannten Verhältnisses zur Schriftsprache übergab er die Handschrift seiner »Vita« dem Sprachmeister Benedetto Varchi zur Durchsicht. Dieser aber hütete sich, die frischen Ausbrüche und ergötzlichen Sprachdummheiten des ungestümen Mannes zu beschneiden und beließ sie *in cotesto puro modo*. Er fühlte, daß die grammatische Korrektheit der Schriftsprache zu Benvenutos urwüchsigem Wesen und gesellschaftlicher Stellung nicht gepaßt hätte. In der Tat, wenn auch nicht unmittelbar, so sind doch mittelbar all die sprachlichen Unstimmigkeiten des Cellini in dessen seelischer Meinung von Anfang an angelegt und eben dadurch ursprünglich. Die Meinung, daß er, der ungehobelte Goldschmied, berufen sei, eine litrerarische Persönlichkeit zu werden, hat ja das ganze Werk seiner Autobiographie hervorgetrieben. Man muß lächeln, wie über den Drang dieses Hochgefühles im ganzen, so über all die einzelnen Entgleisungen, volkstümlichen Schnitzer und Idiotismen, die dabei heraussprudeln. Denn diese liegen in derselben psychologischen Blicklinie wie jene, mag Cellini es nun gewußt und gewollt haben oder nicht. Die seelische Meinung, die einen sprachlichen Ausdruck zutage treibt, ist mit den bewußten Absichten des Sprechers nicht ohne weiteres gleichzusetzen. Durch sein Meinen hat Cellini uns einen Genuß verschafft, den sein Wollen uns schwerlich gegönnt hätte: einen ästhetischen Genuß. Wo die Grammatik ihn bloßstellt, rettet ihn nun die Aesthetik. Durch die Risse seines schriftsprachlichen Gewandes blitzt die Urkraft seiner seelischen Bewegtheit.

Man sieht: was sprachlich eine Entgleisung ist, kann, wenn es aus der Ursprünglichkeit kommt, zum künstlerischen Werte führen; weil in der Kunst das Recht des Einzelnen, in der Grammatik das der Gemeinschaft gilt. — Wie sollten nun schlaue und erfolgslüstere Kunstjünger sich diese Erfahrung nicht zunutze machen? Den naiven und unbeabsichtigten Wirkungen folgen die berechneten auf dem Fuße. Allerlei Störungen des herkömmlichen und regelmäßigen Satzbaus: Ellipsen, Anakoluthe, Pleonasmen, Inversionen und Permutationen werden nun von Kunstbeflissenen auf ihre rednerische Wirkung geprüft und in Lehrbüchern der Stilkunst empfohlen. Damit ist der Kunstwert d. h. die Möglichkeit der künstlerischen Wirkung für gewisse Unstimmigkeiten zwischen grammatischer und psychologischer Sprachform entdeckt. Was ehedem als Mangel oder Fehlgriff erschien, wird nun zum Vorteil und Kunstgriff gewendet.

Dabei zeigt sich bald, daß die künstlerische Handhabung der Sprache, die Meisterschaft des Stiles, um zu gedeihen, einer verhältnismäßig straffen Spannung zwischen grammatischen und psychologischen Kategorien bedarf, d. h. daß der allgemeine Sprachgebrauch klar, fest und einheitlich sein muß, wenn die Rede des Einzelnen sich mit ausdrucksvoll persönlichem Schnitt in erkennbaren Formen darauf abzeichnen soll. Die Volkssprachen des Mittelalters erlauben noch kaum eine persönliche Stilkunst, weil sie noch kaum eine allgemeingültige Grammatik haben. Das seelenvolle Pathos eines Racine oder die launige, anmutige Vertraulichkeit eines La Fontaine aber sind nur in einer Zeit und in einer Gesellschaft möglich, deren grammatische Strenggläubigkeit durch einen Vaugelas gehütet wird. Die sogenannte uneigentlich indirekte Rede z. B. Typus: *Sie hatte, strafe sie Gott, niemals eine schönere Braut gesehen* statt: *Sie sagte, sie habe* usw. ist ein wirksames Stilmittel der Erzählungskunst, kraft dessen Autor und Leser in die Gemütsart und Stimmung der Personen ihrer Geschichte hinabsteigen [1]). Diese seelische Wirkung kann das Stilmittel jedoch nur dort entfalten, wo man indirekte und direkte Rede streng zu scheiden sich gewöhnt hat. In mittelalterlichen Sprachen, die das Gänsefüßchen noch nicht zu respektieren pflegen, kann die uneigentlich indirekte Rede nur erst als Zufallstreffer oder als Nachlässigkeit, nicht als Ausdrucksmittel einer bewußten Sprachkunst beurteilt werden. So erscheint eine und dieselbe syntaktische Form das eine Mal in pessimistischer Beleuchtung als Entgleisung, das andere Mal in optimistischer als ausdrucksvolle Sprachkunst, je nach dem Zustand der grammatischen Verhältnisse.

Was eigenartig und eigenwertig in seelischer und künstlerischer Hinsicht ist, das läßt sich sprachwissenschaftlich eben nur dann entscheiden, wenn man weiß, was allgemein gebräuchlich, was herkömmlich und was unerläßlich ist. Durch dieses einfache Verhältnis wird die pessimistische mit der optimistischen Auffassung der grammatisch-psychologischen Unstimmigkeiten verbunden.

Hier ist der Ort, wo ein rascher Blick auf andere als syntaktische Sprachformen uns manche Einzelheit des grundsätzlichen Verhältnisses noch deutlicher zeigen kann.

In der Lautlehre z. B. versehen die einzelnen Sprachlaute, dank einem ähnlichen Wechselspiel, bald grammatische, bald psychologische oder, sagen wir besser: formale und bedeutungsmäßige

[1]) Vgl. Bally, Germanisch-romanische Monatsschrift, 4. Bd., Heidelberg 1912, S. 549 ff. und E. Lerch, ebenda 6. Bd. (1914), S. 470 ff.

Funktionen. Es handelt sich, wohlgemerkt, auch hier um ein Wechselspiel, nicht um einen Dualismus. Die Bedeutungsfunktion darf also nicht als formwidrig noch formlos, die formale nicht als bedeutungsfremd oder sinnlos gedacht werden. Wohl aber eignet der formalen Funktion eine verhältnismäßige Bedeutungsarmut oder Bedeutungsferne, der Bedeutungsfunktion eine verhältnismäßige Formferne. — Als tatsächlich fern, aber doch nicht ein für allemal ausgeschlossen von der Form der neuhochdeutschen Sprache darf man z. B. alle diejenigen Laute bezeichnen, die nicht zum neuhochdeutschen »Lautsystem«, wie es durch die Phonetik bestimmt wird, gehören: also alle, die der Mensch, wenn er sich darauf verlegt, mit seinen Sprachwerkzeugen hervorbringen kann, z. B. das *th* der Engländer, oder der mittelhochdeutsche Diphthong *ou*, oder das mit den Lippen geschnurrte *R*. Von diesen dreien steht *ou* unserem Lautsystem verhältnismäßig am nächsten, insofern es ihm vor einigen hundert Jahren noch angehört hat und in deutschen Mundarten auch heute fortlebt, das Lippen-*R* aber verhältnismäßig am fernsten. Es gehört, außer dem Finnischen, überhaupt keiner europäischen Sprache an. Gerade diese Entferntheit aber macht den Lippenzitterlaut zur gelegentlichen Uebernahme gewisser Bedeutungsfunktionen desto berufener. Er ist denn auch zu einer Art intersprachlicher Lautgebärde geworden. »Als Interjektion kommt er nicht selten als Ausdruck desjenigen Unbehagens vor, das sowohl durch Wärme (in der Regel in schwächerer Form) als durch Kälte (in kräftigerer Form) hervorgerufen wird; auch kann er als Zeichen des Abscheus und der Verachtung benutzt werden; in diesen Fällen ist der Laut stimmlos. Die größte Rolle spielt der Laut jedoch als Zeichen für die Pferde »Halt« (hier oft stimmhaft); er wird alsdann in Büchern gewöhnlich *prr* geschrieben, obgleich ihm kein wirkliches *p* vorhergeht oder vorherzugehen braucht«[1]). Dieser Lippenlaut also gehört nicht in eine grammatische, sondern in eine psychologische Kategorie des Neuhochdeutschen; während andere Laute bald hier bald dort ihre Gastrollen geben und wieder andere wie *p*, *t*, *k*, als verhältnismäßig feste Funktionäre der grammatischen Kategorie unabkömmlich sind.

An den gastierenden nun kann man besonders schön das Spiel der grammatisch-psychologischen Unstimmigkeiten verfolgen. Zu den gastierenden dürfen wir vorzugsweise die Stimmlaute (Vokale) rechnen. Denn durch die Stimme — dies ist mehr als ein Wortspiel — drückt sich die seelische Stimmung am natürlichsten aus. In wie

[1]) O. Jespersen, Lehrbuch der Phonetik, 2. Aufl. Berlin und Leipzig 1913, S. 15.

vielerlei Abstufungen der Dauer, der Tonstärke, Höhe und Klangfarbe, d. h. mit wie vielerlei Arten von Bedeutungsakzent kann nicht ein grammatisch-phonetisch noch so genau umschriebenes *a, e, i, o, u* gesprochen werden! So das *u* in *Mutter*, das *i* in *Liebste*, je nach der seelischen Meinung. Wie groß bleibt hier, selbst innerhalb der korrektesten Bühnen-Aussprache, der bedeutungsmäßige Spielraum für einen seelenvollen Schauspieler. Und wenn er den Spielraum auf Kosten der Korrektheit gelegentlich überschreiten und beispielsweise aus dem »dünnen« *i* in *Liebste* um eines besonderen seelischen Ausdrucks willen ein »breites« *i* machen wollte, wer dürfte ihn tadeln für diese einmalige grammatisch-psychologische Unstimmigkeit? Im Gegenteil, gerade die formsichersten seiner Zuhörer würden das Seelische heraushören und ihr Wohlgefallen daran haben. — Ein Lautwandel im historisch-grammatischen Verstande des Wortes vom »dünnen« zum »breiten« oder vom »geschlossenen« zum »offenen« *i* läge hier natürlich noch nicht vor: wohl aber eine vereinzelte und persönliche Initiative dazu und zwar eine seelisch, lyrisch, künstlerisch verursachte Initiative.

Etwas anderes ist die Exekutive. Sie liegt bei der Masse und Gesamtheit der Sprechenden. Bei dieser allerdings geht es, wie ich früher einmal geschildert habe [1]), seelenlos und wesentlich mechanisch zu. Hier ist die pessimistische Auffassung am Platze, besonders auch insofern als es nicht die kühnen und genialen, sondern eher die nächstliegenden und banaleren unter den unendlich vielen persönlichen Initiativen sind, deren sich nachtretend und sanktionierend die Exekutive des Lautwandels annimmt. Für den Grammatiker ist der Lautwandel eine Summierung kleinster unverstandener und mechanischer Unstimmigkeiten zwischen Sprechen und Hören; für den Psychologen dagegen eine Summierung von seelisch bedeutungsvollen und sprachlich ausdrucksvollen Stimmungsunterschieden; — nur daß das Stimmungs- und Bedeutungsvolle sich als solches doch nicht summieren läßt. Denn es ist etwas Qualitatives, und im Hin- und Hersprechen des Alltags wird eine Originalität durch die nächste und übernächste ausgelöscht, und aus den Leichen und aus der Verwesung von mehr als tausend Millionen sprachlicher Blüten und Keime entsteht jener gleichförmige Moorboden, dessen Erforschung die historische Grammatik betreibt [2]). —

---

[1]) Das System der Grammatik, Logos, 4. Bd. (1913), S. 203 ff., insbesondere S. 210—213.

[2]) In diesem psychologischen Sinne habe ich schon vor 15 Jahren den Bedeutungs- oder Sinn-Akzent als die lebendige Ursache des Lautwandels bezeichnet (Positivismus

Auch am Rhythmus der Sprache können formale und bedeutungsmäßige Seiten unterschieden werden. Besonders gut läßt sich hier die durchgehende Relativität und das stufenweise Fortschreiten des psychologisch-formalen Wechselspieles vom Allgemeinsten zum Sondersprachlichen, zum Typischen eines Zeitstiles und weiterhin eines persönlichen Stiles bis hinein in die individuellsten Regungen eines seelischen Augenblickes verfolgen. Das allgemeinste Formgesetz, das für alle spezifisch rhythmischen Sprachen und Versarten in gewisser Hinsicht gelten mag, ist der Wechsel von Hebung und Senkung. Mit strengster Regelmäßigkeit gilt er für den romanischen und innerhalb dieses für den altfranzösischen Vers, der die Alternation so rein wie kaum ein anderer verwirklicht hat.

Issí avínt qu'en ún pastíz
ot grant cumpaigne de berbitz.
Uns bris s'alot od sa muillier
par mi le champ esba neier.

Aber schon in den nächsten Versen wird das hackbrettartige Auf-und-ab durchbrochen, indem sinnstarke, bedeutungsschwere Hochtöne aus den formal zu erwartenden Senkungen sich aufbäumen:

Les berbíz senz guárde trova:
úne en ocist, si l'en porta.

Die Schafe ohne Hüter und das eine von ihnen, das getötet wird, sind durch rhythmische Unstimmigkeit und Ueberraschung unterstrichen: so daß dramatisches Leben in die behaglich begonnene Fabel einschießt. Marie de France — denn von ihr stammt das Gedichtchen — hätte ohne Schwierigkeit, ja in syntaktischer Hinsicht sogar noch glatter, den regelmäßigen Rhythmus beibehalten können, wenn sie die Wörter umgestellt hätte:

Senz guarde les berbiz trova,
en ocist une et l'en porta.

Da sie es nicht getan hat, so steht ihr Drang, von der formalen zu einer sinn- und seelenvolleren Rhythmisierung überzugehen außer allem Zweifel, mag sie sich dessen bewußt gewesen sein oder nicht.

Sobald aber der Sinn-Rhythmus von einem Dichter erstrebt und betrieben wird, verwandelt er sich in demselben Maße, in dem er,

---

und Idealismus in der Sprachwissenschaft«, Heidelberg 1904 und »Sprache als Schöpfung und Entwicklung« ebenda 1905), was damals auf heftigen Widerspruch stieß.

sei's durch Gewöhnung und Uebung, sei's durch Absicht und Dogma, zum Typus oder Schema erstarrt, zu einem neuen Formgesetz, das seinerseits wieder zu psychologischen Ausnahmen, »Freiheiten« oder Varianten herausfordert, von denen die beliebtesten und häufigsten sich abermals formalisieren. So ist in Frankreich aus dem klassischen Alexandriner der romantische herausgewachsen, und nach demselben Entwicklungsgesetz muß alle Versgeschichte, wenn sie wissenschaftlich sein und lebendige Fühlung mit der Dichtung halten will, verstanden werden als ein steter Wechsel von Formalisierung und Psychologisierung. —

Mit der Sprachmelodie, deren Studium durch Eduard Sievers in Schwung gekommen ist, verhält es sich nicht anders. Sievers hat beobachten können, daß Goethe, als er den Urfaust schrieb, für die Person des Faust eine mehr oder weniger feste Sprachmelodie im Sinn hatte, deren durchgehendes formales Kennzeichen der »Tiefschluß« war, d. h. »die ausgeprägte Neigung, Vers nach Vers auf einer tiefen Note ausklingen zu lassen, wie in: *Da steh' ich nun, ich a·rmer To.r, O sähst du, voller Mondenschei.n, Weh! steck' ich in dem Ke·rker no.ch?* usw.«[1]). Diese Neigung zum Tiefschluß, sagt Sievers, beherrsche im Urfaust alle Reden des Faust und sei schon deshalb kein Zufall, weil außer Faust nur Valentin noch in Tiefschlüssen spreche, während die übrigen Personen den Hochschluß bevorzugen, mit Ausnahme des Mephisto, für den ein ruheloser Wechsel von Hoch- und Tiefschlüssen charakteristisch sei. — Bei der Wiederaufnahme seiner Arbeit habe Goethe dieses Verteilungssystem aber vergessen und durch Umarbeitung zerstört. Nun heiße es nicht mehr mit Tiefschluß: *Hab nun, ach, die Philosophey.*, sondern mit Hochschluß: *Habe nun, ach! Philosophie·* usw.

Mit anderen Worten: Das alte Schema, das ursprünglich ein Psychologicum war, hat sich, wahrscheinlich ohne daß Goethe im geringsten darum wußte, im Lauf der Arbeit verhärtet oder verengt zu einem Formalisticum, das der gereifte Dichter für seine erweiterte Konzeption nicht mehr brauchen konnte und durch neue Psychologica zerbrochen hat.

Um die für einen Dichter oder auch Prosaiker typische, also f o r m a l e Sprachmelodie festzustellen, bedient sich Sievers des Experimentes, oder wie er sagt, »der Massenuntersuchung, die sich auf das Verhalten möglichst verschiedener Leser gegenüber ein und demselben Texte richtet«.

»Die Massenreaktionen ergeben nun in den meisten einfacheren

[1]) E. Sievers, Rhythmisch-melodische Studien, Heidelberg 1912, S. 69.

Fällen ohne weiteres so übereinstimmende Resultate im Typischen der Melodisierung, daß etwaige Zweifel an der ,Richtigkeit' der Deutung des Geschriebenen von selbst hinfällig werden. In schwierigeren Fällen, namentlich da, wo es sich um die Interpretation von künstlerischen oder von Stimmungselementen handelt, treten aber auch große Differenzen auf. Wie soll da entschieden werden? Wer hat Recht?«

»Es gibt in der Hauptsache zwei innerlich sehr verschiedene Klassen von Lesern, die aber natürlich im einzelnen durch zahlreiche Mittelstufen miteinander verbunden sein können. Ich will die beiden Extreme kurzerhand als ,Autorenleser' und als ,Selbstleser' bezeichnen. . . . Der typische Autorenleser ist unter den nicht kunstmäßig geschulten Sprechern am häufigsten vertreten. . . . Er erwartet nichts von seinem Autor, er läßt sich nur durch ihn treiben. Er reagiert eben, instinktiv und ohne zu wissen warum und wie, sozusagen zwangsweise auf die melodischen Reize, die ihm das Wortgefüge seiner Texte nach dem seiner Sprechweise geläufigen System von Führtönen, Satzkadenzen u. dgl. darbietet. Daher reproduzieren denn auch verschiedene Leser dieser Art ein und denselben Text, den man ihnen vorlegt, durchschnittlich mit auffälliger Gleichartigkeit der Melodisierung«[1]).

So sieht für Sievers der gute und brauchbare Leser aus. Ganz anders der typische Selbstleser: er ist subjektiv, eigensinnig, besserwissend und zwar in besonders unheilbaren Fällen deshalb, weil er teils kritische, teils künstlerische Bildung wo nicht beides zugleich hat. Dadurch aber wird er für ein Massenunternehmen untauglich und geradezu bös.

Es liegt auf der Hand, daß diese Bewertung des »Autorenlesers« und des »Selbstlesers« sich umkehren muß, sobald man nicht mehr dem typisch Formalen nachgeht und statt des sprachmelodischen Leierkastens, den jeder von uns im Busen trägt, das Subjektive und spezifisch Seelische ermitteln will. Wer von der Massenuntersuchung zur Versenkung ins Individuelle hinüberschreitet, der braucht den Selbstleser, vielmehr er selbst und allein muß sein eigener Selbstleser werden.

Also immer wieder dasselbe Verhältnis von Pessimismus und Optimismus in der Erforschung und Beurteilung der Unstimmigkeiten zwischen den formalen und den psychischen Faktoren des sprachlichen Lebens. —

Aehnliche Beobachtungen würden sich ergeben, wenn man die

[1]) A. a. O. S. 82 f.

Entwicklung der Wortbedeutungen ins Auge fassen wollte. Die bekannte Unterscheidung der usuellen und okkasionellen Wortbedeutungen, deren Dienste in der Semasiologie sich reichlich bewährt haben, ruht ja auf derselben Grundlage grammatisch-psychologischer Begriffsbildung. —

Vielleicht nicht so einleuchtend, aber darum nicht weniger zweifelhaft ist es, daß auch die Entwicklungsgeschichte der Schrift, z. B. die Entstehung der karolingischen Minuskel, der gotischen Schrift, der renaissancemäßigen Antiqua aus einem mannigfaltigen Widerspiel formaler und schulmäßiger Ueberlieferung gegen individuelle Motive seelischer Zugkraft verstanden werden muß. Freilich, solange die Paläographie vorzugsweise als Hilfswissenschaft betrieben wird, kann sie der Eigenart ihrer psychologischen oder gar ästhetischen Aufgaben schwer gerecht werden [1]). —

Für unsere Zwecke bedarf es weiteren Eingehens auf einzelwissenschaftliche Sonderfälle zunächst wohl nicht mehr. Die Frage, die wir zu Anfang nicht entscheiden wollten, dürfte sich inzwischen geklärt haben, nämlich ob die Uebereinstimmung der seelischen Meinung mit dem sprachlichen Ausdruck eine empirische Tatsache, ein natürliches Gesetz oder ein fernes Ideal sei?

Eine Tatsache ist sie offenbar insofern als die Angehörigen einer Sprachgemeinschaft sich in der Praxis hinlänglich verständigen,

---

[1]) Einen Ehrenplatz unter den wenigen Forschern, die sich um den wissenschaftlichen Eigenwert der Paläographie bemüht haben, müssen wir Ludwig Traube einräumen. Die Absicht und das Ergebnis seines Werkes, »Nomina sacra«, München 1907, fügen sich so zwanglos zu unserem Gedankengang, daß wir nur einige abschließende Sätze des Verfassers anzuführen brauchen. — »Die eigentümliche Kurzschreibung, die wir Kontraktion nennen, nahm ihren Ausgang in Aegypten von der Absicht griechisch schreibender Juden, den Gottesnamen zugleich auszuzeichnen und zu verhüllen. Andere griechisch-jüdische und griechisch-christliche Kreise lehnten daran die Sitte, eine ganze Reihe heiliger Namen in derselben Weise zu feiern. Aus den Exemplaren des griechischen Neuen Testamentes . . . übernahmen dann der Lateiner, der Kopte, Gote und Armenier die Reihen dieser von den Griechen umgrenzten Nomina sacra. Sie hatten dabei noch volles Verständnis für die sakrale Grundbedeutung oder doch für die Notwendigkeit graphischer Uebereinstimmung ihrer Nachahmungen mit dem in diesem Punkte unantastbaren Original«. — Von den lateinischen Handschriften des Mittelalters darf man sagen: »daß im 8. und 9. Jahrhundert das schreibende Irland, England, Deutschland und Frankreich die sakrale Bedeutung der Kontraktion nicht mehr verstanden. — Ruckweise erwachsen nun nach der Analogie der ersten Nomina sacra und dann wieder nach der Analogie derjenigen Formen, die selbst bereits als analogische zu betrachten sind, die zahlreichen Kurzschreibungen, die das Lesen der lateinischen Handschriften des Mittelalters erschweren und deren unterschiedslose Aufzählung — man darf es sagen — den Inhalt der Paläographie ausmacht, wie sie gewöhnlich gelehrt wird.«

ohne durch die unendlich vielen, winzigen Mißverständnisse, deren sie kaum gewahr werden, ernstlich behelligt zu werden.

Ein natürliches Gesetz oder eine Norm ist die Uebereinstimmung insofern als die Unstimmigkeiten, wie wir sahen, als Irrungen, Zufälle, Mängel und seelische Krankheiten oder Unordnungen sich erklären lassen.

Ein Ideal ist sie insofern *nicht*, als gerade die feinste Sprachkunst eine gewisse Gegensätzlichkeit oder Spannung zwischen grammatischen und psychologischen Kategorien, zwischen herkömmlichen und ursprünglichen Ausdrucksformen nötig hat, um gedeihen zu können.

Demnach kann die volle, restlose Uebereinstimmung höchstens noch als ein fernes, den Rahmen der historisch gegebenen Sprachen überschreitendes Ideal gedacht werden. In der Tat, sobald man ihm nachstrebt, verläßt man den Boden der Sprache: und zwar in *zwei verschiedenen Richtungen*; einmal im Sinne der bedingungslosen Unterordnung des Seelischen und Individuellen unter das Formale und Allgemeine, also in der Richtung auf eine absolute, übersprachliche Grammatik; oder aber im Sinne der Auflösung alles Formalen und Typischen in der geheimnisvollen Meinung und Inspiration des Individuums, also in der Richtung auf eine übersprachliche, von der Technik des Wortes sich ablösende Sprachkunst.

Aber es gibt weder eine absolute Grammatik, noch eine absolute Sprachkunst, die jemals dieses Ziel erreichen könnten; wenigstens heißen sie, nachdem sie es erreicht haben, nicht mehr Grammatik und nicht mehr Sprachkunst. Der volle Ausgleich zugunsten eines allgemeinen und unbedingt richtigen Ausdrucks wird erst jenseits der Grammatik in der *Mathematik* verwirklicht. Hier kann z. B. der *eine* Zahlwert 100 auf unendlich viele Arten ausgedrückt werden, wie 50 + 50, 4 × 25, 700—600 usw., und jedem dieser »Ausdrücke« entspricht eine ganz bestimmte, nicht mißzuverstehende seelische Meinung aufs Haar. Der mathematische Ausdruck überflügelt den sprachlichen und kann, wenn es sein muß, der Darstellung in Worten sich völlig entschlagen. Der Erste, der in der Mathematik ein Denken gesehen hat, das aus der Sprache hervorgeht und sie zugleich überwindet, dürfte Descartes gewesen sein.

Der volle Ausgleich zugunsten einer einzigartigen seelischen Meinung, die aus sich selbst ihren Ausdruck erzeugt, wird ebenfalls erst jenseits, oder, wenn man will, diesseits der Sprache im umgänglichen Sinne des Wortes verwirklicht: durch die Phantasie. Nur der phantasiestarke Künstler vermag sich denjenigen Ausdruck zu schaf-

fen, der unverfälscht die Ursprünglichkeit seiner seelischen Meinung darstellt. Darum entschlägt er sich, wenn es sein muß, seiner Sprachgemeinschaft, greift hinaus über das Wort oder unter das Wort: nach Tönen, Melodien, Rhythmen, Farben, Linien, Bildern, Gebärden, Tänzen usw. Der erste der dieses phantastische, unmathematische Denken als die Kraft erkannt hat, die ebenso sprachschöpferisch wie sprachverschlingend und überwindend sich auswirkt, dürfte Descartes' Widerpart gewesen sein: Giambattista Vico. Während Descartes seine Sprachphilosophie auf mathematischer Grundlage nur angedeutet, aber nicht ausgebaut hat, breitet Vico die seinige auf phantastischer Grundlage um so reicher vor uns aus. Er erzählt wie es vor den Wortsprachen, schon eine *lingua muta per cenni e corpi, ch'avessero naturali rapporti alle idee* gegeben habe und eine *lingua per imprese Eroiche, o sia per simiglianze, comparazioni, immagini, metafore e naturali descrizioni* und wie erst dann die grammatische Wörtersprache, die *lingua umana per voci convenute dai popoli* gekommen sei. Mag manches an diesen geschichtsphilosophischen Spekulationen willkürlich und kraus sein, die Entdeckung, die Vico selbst als das Ergebnis seiner Lebensarbeit und als den Schlüssel seiner ganzen Philosophie bezeichnet, bleibt: es ist die Entdeckung der Phantasie als des seelischen Lebensprinzips der Sprache.

Daß daneben die Grammatik oder gar die Mathematik ein zweites Lebensprinzip der Sprache sei, ist nicht wohl denkbar. Nachdem wir gesehen haben, wie die grammatischen Formen immer nur die Festigung, Reglung und Erstarrung der seelischen sind, können wir in der Grammatik nur noch die Castigatio und Disciplina sehen, die über die göttliche Törin Phantasie durch die Not des Werktags verhängt wird.

Was schließlich die Mathematik betrifft, so werden wir uns hüten, von diesen sprachwissenschaftlichen Betrachtungen aus ihr Wesen bestimmen zu wollen.

Nur soviel können wir sagen, daß unsere gewöhnliche Sprache zwischen den Idealen einer mathematischen und einer phantastischen Harmonie des Ausdrucks, kraft ihrer Schwankungen und Unstimmigkeiten psychologisch-grammatischer Art, sich in einem schwebenden Gleichgewicht und in jener steten Bewegung hält, die man Entwicklung nennt.

Hölderlin und der deutsche Idealismus II.

Von

Ernst Cassirer (Berlin).

4.

Bei jedem großen Lyriker prägt sich die Bestimmtheit und Eigenart seiner dichterischen Anschauung in einer doppelten Weise aus: in seinem individuellen Naturgefühl und in seinem individuellen Gefühl für die Form und den Ablauf des seelischen Geschehens. Erst indem diese beiden Momente sich begegnen und indem sie einander wechselseitig bestimmen, entsteht die ihm eigene lyrische Gestaltungs- und Ausdrucksweise. In der deutschen Dichtung der klassischen Zeit kommt ein dritter Faktor hinzu, der für das Ganze des Weltbildes nicht minder bestimmend ist: das Bestreben, diese spezifische Gestaltungsweise nicht nur auszuüben, sondern sich ihrer bewußt zu werden und sie sich selber innerlich zu rechtfertigen. Nicht nur in objektiven dichterischen Gestalten will das ursprüngliche Lebensgefühl sich aussprechen, sondern es will sich selbst zugleich in dem Quell und Ursprung seiner Subjektivität erfassen. Das »Innere« und das »Aeußere«, das Gesetz des Ich und das der Welt suchen sich nicht nur gegenseitig zu durchdringen, sondern sie messen einander wechselweise und jedes sucht das andere aus sich zu verstehen. Damit erst wird sich der Dichter der Einheit alles Lebendigen wahrhaft bewußt: die Verschmolzenheit der Lebensmomente in ihm selbst gibt ihm für die objektive Harmonie des Daseins die innere Gewähr.

G o e t h e war es gegeben, diese Harmonie nicht nur als Dichter darzustellen, sondern sie zugleich als Naturforscher zu gewahren und auszusprechen. Das große Bild der Metamorphose, in dem er die Natur begriff, wurde ihm zugleich der Schlüssel für den Gestaltenwechsel und -wandel, den er in sich selbst erfuhr. So erschloß sich ihm gleichzeitig das Geheimnis des Lebens und das Geheimnis der künstlerischen Phantasie. Diese Wechselbezüglichkeit aber wurde

von ihm nun auch zur durchgehenden Forderung seiner ästhetischen Theorie erhoben. Der Künstler — davon überzeugte er sich mehr und mehr — wird mit der Natur nur wetteifern können, wenn er die Art, wie sie bei Bildung ihrer Werke verfährt, ihr wenigstens einigermaßen abgelernt hat. In dieser immer gleichbleibenden Gesetzlichkeit erfährt er das Gegengewicht des Objektiven, das auch seiner Einbildungskraft erst Bestimmtheit und Sicherheit verleiht. Immer wieder hat Goethe die jungen Künstler seiner Epoche, denen dies wohltätige Gegengewicht versagt war, bedauert — und er hat auch Hölderlin, den er freilich hierbei unverdient mit Talenten zweiten Ranges zusammen nannte, in dieses Urteil mit einbezogen. Dennoch ist Hölderlins Lyrik nicht so schlechthin und einseitig »subjektivisch« geblieben, wie Goethe und Schiller, die nur eine unvollkommene Kenntnis und Anschauung von ihr besaßen, geurteilt haben. Nur waltet bei ihm jene neue und eigentümliche Form der »Objektivität«, die ihre letzte Wurzel nicht in der sinnlich-realen Naturbetrachtung und -beobachtung, sondern in der Naturempfindung des Mythos hat. Die griechische Götterwelt war es, die für Hölderlin wieder zu einer zweiten »Natur« geworden war. Der tiefere Grund für die Tragik in Hölderlins Leben und für die Art, wie er selbst als Dichter diese Tragik begriff und gestaltete, liegt daher nicht darin, daß sich hier Subjekt und Objekt, Ich und Welt nicht in ein inneres Gleichgewicht zu setzen vermochten: sondern er muß schon in den Elementen dieses Verhältnisses selbst und in der Art, wie Hölderlin beide empfand und auffaßte, gesucht werden.

Für Goethe erschließt sich in dem unablässigen Wandel und Werden der Gestalten die letzte Einheit der Natur, die unser Schauen und Denken zu fassen vermag: ihre ewige Systole und Diastole. Hinter dieses Urphänomen des Lebens dringt seine theoretische und dichterische Betrachtung nicht zurück. Er erfreut sich an diesem wahren Schein, ohne nach seinem »Warum«, nach seinen letzten »Gründen« zu forschen. Im Gegensatz hierzu geht Hölderlins Naturanschauung von Anfang an einen anderen Weg. Er sucht in der Natur weniger das Werden, als das Sein; es ist nicht ihre Bewegung, sondern ihre Ruhe, in der sie sich ihm zu eigen gibt und ihm ihr Wesen erschließt. Das Lied an die Stille, das Hölderlin als Achtzehnjähriger dichtet, bringt zuerst in seine noch abstrakte und konventionelle Jugendlyrik einen freieren individuellen Ton: man fühlt in ihm den Nachklang eines Grunderlebnisses seiner Knabenjahre. Und der Hyperion klingt wieder völlig in diese Empfindung aus, mit der Hölderlin selbst begonnen hatte. »O du — so dacht' ich —

mit deinen Göttern, Natur! ich hab' ihn ausgeträumt von Menschendingen den Traum und sage, nur Du lebst, und was die Friedenslosen erzwungen, erdacht, es schmilzt wie Perlen von Wachs hinweg von deinen Flammen! Wie lang ist's, daß sie dich entbehren? o wie lang ist's, daß ihre Menge dich schilt, gemein nennt dich und deine Götter, die Lebendigen, die Seligstillen!« Es hängt vielleicht mit dieser seelischen Tendenz Hölderlins zusammen, daß in seiner Naturempfindung und seiner Naturgestaltung die Anschauung des organischen Lebens, die bei Goethe überall auf dem Grunde liegt, fast ganz zurücktritt. Wo er sich — wie z. B. in dem Gedicht »Die Eichbäume« — in ein Bild organischen Lebens vertieft, da hebt er es unwillkürlich aus dem Rahmen und Umkreis der Natur heraus: es wird ihm zum Vorbild und Analogon sittlichen Lebens. Alle Kraft der eigentlichen Naturbeseelung erweist sich dagegen in Hölderlins Anschauung der allgemeinen anorganischen Grundelemente und Grundkräfte der Natur. Luft und Licht, Erde und Himmel, Aether und Sonne sind die immer wiederkehrenden Anschauungen, in denen seine Lyrik lebt. Es entspricht der antiken, der mythischen Richtung von Hölderlins dichterischer Phantasie, daß er, auch dort wo er sich ganz der Bewegung, der Stetigkeit und dynamischen Einheit der Natur hingibt, auch diese Einheit noch in konkreten Einzelheiten, in persönlichen Göttergestalten sich verkörpern muß. Das Höchste in seiner Lyrik aber gelingt ihm dort, wo er, wie in der Elegie »Die Nacht«, gleichsam die Stille selbst beschwört und ihr Melodie und Sprache gibt. Hier erst wird sein tiefster und eigenster Ton ganz vernehmlich.

»Ringsum ruhet die Stadt; still wird die erleuchtete Gasse
Und mit Fackeln geschmückt rauschen die Wagen hinweg.
Satt gehn heim von Freuden des Tags zu ruhen die Menschen
Und Gewinn und Verlust wäget ein sinniges Haupt,
Wohl zufrieden zu Haus; leer steht von Trauben und Blumen
Und von Werken der Hand ruht der geschäftige Markt.
Aber das Saitenspiel tönt fern aus Gärten — vielleicht daß
Dort ein Liebender spielt oder ein einsamer Mann
Ferner Freude gedenkt und der Jugendzeit — und die Brunnen
Immer quillend und frisch rauschen an duftendem Bach.
Still in dämmriger Luft ertönen geläutete Glocken
Und der Stunden gedenk rufet ein Wächter die Zahl.
Jetzt auch kommt ein Wehn und regt die Gipfel des Hains auf,
Sieh! und das Ebenbild unserer Erde, der Mond
Kommet geheim nun auch, die Schwärmerische, die Nacht kommt
Voll mit Sternen und wohl wenig bekümmert um uns
Glänzt die Erstaunende dort, die Fremdlingin unter den Menschen
Ueber Gebirgeshöhn traurig und prächtig herauf.«

Der Auffassung der Natur, die sich hierin ausdrückt, aber entspricht bei Hölderlin weiterhin eine bestimmte Auffassung und Empfindung des zeitlichen Geschehens überhaupt. Indem er sich dem Strome dieses Geschehens überläßt, indem er in ihn eingeht und in ihm untertaucht, sucht er doch in ihm beständig einen Punkt, der gleichsam über die Zeit hinaus liegt. In einem solchen Fortgang über alle Unruhe des Werdens glaubt er die Innerlichkeit des Seins erst wahrhaft und völlig zu erfassen. So fleht er zu dem Gott der Zeit, den er über seinem Haupte walten fühlt, daß er ihn nicht zu mächtig, nicht zu gewaltsam ergreife. »Ach wie ein Knabe seh' ich zu Boden oft, Such in der Höhle Rettung vor dir und möcht' Ich Blöder eine Stelle finden, Alleserschütterer! wo du nicht wärest.« Und dies gilt nicht nur für das äußere Geschehen, sondern greift auf den rein innerlichen seelischen Prozeß des Werdens über. Hölderlin begnügt sich nicht damit, das Leben im farbigem Abglanze des inneren und äußeren Geschehens anzuschauen, sondern es lockt ihn immer wieder zu dem Geheimnis, das jenseits alles zeitlichen Daseins, alles Entstehens und Vergehens liegt. »Ist sie unser Element, diese Dämmerung? Warum kann ich nicht ruhen darinnen? Da sah ich neulich einen Knaben am Wege liegen. Sorgsam hatte die Mutter, die ihn bewachte, eine Decke über ihn gebreitet, daß er sanft schlummere im Schatten und ihn die Sonne nicht blende. Aber der Knabe wollte nicht bleiben und riß die Decke weg, und ich sah, wie er's versuchte, das freundliche Licht anzusehen, und immer wieder versuchte, bis ihn das Auge schmerzte und er weinend sein Gesicht zur Erde kehrte. Armer Knabe! dacht' ich, andern ergehts nicht besser und hatte mir auch beinahe vorgenommen, abzulassen von dieser verwegenen Neugier. Aber ich kann nicht! ich soll nicht! Es muß heraus das große Geheimnis, das mir das Leben gibt oder den Tod.« Erst in diesem Zusammenhange wird auch die Grundkonzeption der Empedokles-Tragödie ganz verständlich. Die Tragik, die im Empedokles zur Darstellung kommt, soll keine bloß individuelle, sondern schlechthin universelle Bedeutung besitzen: sie geht nicht aus irgendwelchen Einzelbedingungen der Personen und Charaktere, sondern aus dem Ganzen des Daseins selbst hervor. Hölderlin selbst spricht dies, auch in rein theoretischem Sinne, aus. Empedokles müßte auch in wirklich schönen Verhältnissen als unbefriedigt, als unstet und leidend gedacht werden; bloß deshalb, weil sie eben besondere Verhältnisse sind und weil er, sobald sein Herz und sein Gedanke das Vorhandene umfaßt, ans Gesetz der Succession gebunden ist. Dieses Gesetz der Succession aufzuheben; den Inhalt

des Lebens in einen Moment zusammenzudrängen, in dem der A b l a u f des Lebens angehalten und vernichtet wird: dies ist der Sinn seines Opfertodes. Nicht von heute — so verkündet er dem Pausanias — sei sein Entschluß zu sterben: »da ich geboren wurde, war's beschlossen.« Erst wer bis zu diesem Punkte durchgedrungen ist, wer hinter dem rhythmischen Auf und Ab des Lebens die Stille des Todes kennt und sucht, dem hat das All sein letztes Rätsel erschlossen.

»O Ende meiner Zeit,
O Geist, der uns erzog, der du geheim
Am hellen Tag und in der Wolke waltest,
Und du, o Luft! und du, du Mutter Erde,
Hier bin ich ruhig, denn es wartet mein
Die längst bereitete, die neue Stunde
Nun nicht im Bilde mehr, und nicht, wie sonst,
Bei Sterblichen, im kurzen Glück — ich find',
Im Tode find' ich den Lebendigen . . .
Kennst Du die Stille rings? kennst Du das Schweigen
des schlummerlosen Gotts? erwart' ihn hier!
Um Mitternacht wird er es uns vollenden . . .
Dann folgen wir zum Zeichen, daß wir ihm
Verwandte sind, hinab in heilige Flammen.«

In dieser letzten und höchsten Harmonie schließt sich für Hölderlin seine Anschauung von der Natur mit seiner Anschauung des seelischen Geschehens zusammen. Nun aber setzt das dritte: das rein spekulative Moment ein. Je weiter Hölderlin in dem innern Aufbau seiner Tragödie und in ihrer äußeren Gestaltung fortschreitet, um so mehr reiften in ihm auch die Grundgedanken zu einer allgemeinen Aesthetik des Tragischen heran. Und in ihnen verknüpfte er sich wieder eng der allgemeinen Richtung der idealistischen Spekulation. »Das Tragische ist seinem Grundtone nach i d e a l i s c h, und allen Werken dieser Art muß e i n e intellektuale Anschauung zugrunde liegen, welche keine andere sein kann, als jene Einigkeit mit allem, was lebt, die zwar von dem beschränkteren Gemüte nicht gefühlt, die in seinen höchsten Bestrebungen nur geahndet, aber vom Geiste erkannt werden kann, und aus der Unmöglichkeit einer absoluten Trennung und Vereinzelung hervorgeht.« Fast scheint es somit, als ob es eine höchste metaphysische Einsicht in das Grundgesetz des Lebens sei, die der tragische Dichter vermitteln und aussprechen will. Der Begriff der intellektualen Anschauung führt uns wieder in den eigentlichen Kernpunkt der philosophischen Spekulationen der Zeit, zu den Theorien Fichtes und Schellings zurück. Um Hölderlins Verhältnis zu ihnen zu bestimmen,

um darüber zu entscheiden, wie weit er von diesen Spekulationen abhängt und wie weit er sie umgekehrt aus der Eigenart seiner dichterischen Auffassung und Betrachtung bereichert und umgestaltet hat: dazu müssen wir hier freilich weit zurückgreifen, müssen wir die ersten geschichtlichen Ursprünge und die systematischen Beweggründe der idealistischen Bewegung überhaupt uns allgemein zu verdeutlichen suchen.

Der kritische Idealismus Kants geht von dem Gegensatz des »Allgemeinen« und »Besonderen« aus; aber er faßt diesen Gegensatz ausschließlich im Sinn der logischen Geltung. Sein Problem ist nicht der letzte Ursprung des Seins und der Erfahrung, sondern die Gültigkeit und Notwendigkeit der Erfahrungs u r t e i l e. Das eben ist der neue Sinn der rein »transzendentalen« Fragestellung: daß sie es nicht sowohl mit Gegenständen, als mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen überhaupt zu tun hat, sofern diese a priori möglich sein soll. Wie aus Wahrnehmung Erfahrung werden könne — wie in jedem scheinbaren Einzelsatz der Erfahrung dennoch eine gleichbleibende Form von ihr und ein System ihrer Grundsätze wirksam ist: dies will die Kantische Vernunftkritik aufweisen. Die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori bedeutet die Möglichkeit einer derartigen ursprünglichen Verknüpfung alles Einzelnen, daß es von Anfang an zur logischen Form eines Erfahrungsganzen tauglich ist und auf die Gesetzlichkeit dieses Ganzen, als Bedingung für alles besondere Wissen, hinweist. Auch die Ethik Kants, auch seine Freiheitslehre, hält sich in dieser kritisch transzendentalen Richtung. Denn nicht wie Freiheit möglich sei und aus welchem letzten metaphysischen Grunde sie stamme, soll hier erörtert werden; — vielmehr hat Kant jede »Theorie« hierüber beständig abgelehnt. Nur dies soll gezeigt werden, wie von dem Faktum des sittlichen Bewußtseins auf die unbedingte Gültigkeit eines höchsten sittlichen Gesetzes geschlossen werden kann und wie durch den Hinblick auf dieses Gesetz, durch die Unterordnung der empirischen Beweggründe unter die Maxime des kategorischen Imperativs, der besondere Wille erst einen neuen Wert: den Wert des allgemeinen Willens erhält. So handelt es sich im Logischen wie im Ethischen, im Gebiet der theoretischen wie in dem der praktischen Vernunft, für Kant nicht darum, wie aus dem Allgemeinen das Besondere wird und hervorgeht, sondern darum, wie in jedem Besonderen eine ideelle Beziehung auf ein Allgemeingültiges und Notwendiges latent ist, die von der kritischen Philosophie entwickelt und begrifflich ausgesprochen wird.

Den entscheidenden und charakteristischen Gegensatz, der

zwischen dieser Grundrichtung Kants und der Spekulation seiner Nachfolger besteht, kann man sich vielleicht am schärfsten verdeutlichen, wenn man auf die neue Formulierung hinblickt, die diese Spekulation der kritischen Hauptfrage: der Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori gegeben hat. Völlig unbefangen und fast unbewußt hat sich diese Wendung bereits in Schellings »Philosophischen Briefen« vollzogen. Schelling glaubt nur die innerste Meinung der Vernunftkritik selbst auszusprechen, wenn er an Stelle der Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori die andere, wie er glaubt, nur der Form nach veränderte, dem Inhalt nach aber gleichbedeutende Frage setzt: wie das Absolute aus sich selbst herausgehen könne? Noch anders gefaßt kann nach ihm das gleiche Problem in der Form ausgesprochen werden, wie der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen oder wie das Dasein der Welt möglich sei? Von einem solchen »Uebergang« hatte freilich die Vernunftkritik nichts gewußt: — das Rätsel, das sie zu lösen hatte, betraf nicht das Dasein der Welt, sondern jene letzte und ursprüngliche Gesetzlichkeit der Erkenntnis, kraft deren der Verstand, als ein System notwendiger Begriffe und Prinzipien sich zugleich als »Urheber der Natur« enthüllt. F i c h t e indes glaubte hier noch ganz auf dem kritisch-transzendentalen Wege zu sein, sofern auch er, indem er die Frage nach der Möglichkeit des Daseins der Welt stellt, diese Frage doch nicht mehr in den Kategorien der vorkantischen Metaphysik beantwortet. Der Dogmatismus beginnt nach ihm damit, daß man den Ursprung des empirischen Seins, wie es die vorkantischen Lehren durchweg getan hatten, in ein anderes, absolutes S e i n verlegt. Die kritische Philosophie, die Philosophie der Freiheit weist hingegen einen anderen Weg. Alle echte Ursprünglichkeit und Absolutheit haftet für sie nicht am Sein, sondern am Tun — nicht an Tatsachen, sondern an Tathandlungen. So kann freilich nicht gefragt werden, wie ein absolutes Ding sich aus sich selbst heraussetzt und sich in eine Vielheit besonderer Dinge entfaltet; wohl aber kann und muß eine Antwort darauf gegeben werden, welche notwendigen Grundakte der Intelligenz es sind, vermöge deren für sie die Vorstellung einer »objektiven« Wirklichkeit, der Gedanke eines Nicht-Ich und seiner gesetzlichen Ordnungen entsteht. Die Gesamtheit dieser Grundakte bildet eine stetige Reihe, in welcher jedes folgende Glied vom früheren bedingt und durch dasselbe gesetzt ist. In diesem deduktiven Zusammenhange von Bedingungen, den die Wissenschaftslehre vor uns darlegt, schließt sich die Kluft zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, zwischen dem unbedingten Tun und dem

bedingten und empirischen Sein. Denn jetzt zeigt sich, daß es die eigne Norm des Tuns selbst ist, die seine fortschreitende Selbstbegrenzung fordert. Nur indem es sich eine Schranke setzt, vermag das Tun sich in dieser Schranke seiner selbst und seiner ursprünglichen Zweckrichtung bewußt zu werden. Nur im Bilde des empirischen Seins, das es vor sich hinstellt, erkennt sich das reine Sollen und somit das reine Ich: denn nur an der Vorstellung der Grenze vermag es sich seiner ursprünglichen Kraft, diese Grenze selbständig aufzuheben und über sie ins Unendliche weiter zu schreiten, zu vergewissern. So wird im Sinn der Wissenschaftslehre das Endliche nicht zeitlich und genetisch »erklärt«, denn damit würde es nur auf ein anderes gleichfalls Endliches zurückgeleitet; wohl aber soll es teleologisch auf den letzten Grund seiner Bedeutung zurückgeführt und diese Bedeutung in einer absoluten Norm verankert werden. In ihr erst, in der unbedingten Selbstgewißheit des Sollens, hat jede Frage nach einem weiteren Warum ihr Ende erreicht. Die Antinomie, die die dogmatische Metaphysik nicht zu lösen vermochte, wird durch die kritische Ethik überwunden. Denn das Endliche soll in der Tat zugleich sein und nicht sein; — es ist, damit es überwunden wird. Hierin ist, im Sinne der Fichteschen Lehre, die eigentliche Theodicee der Welt erreicht: das empirische Dasein ist gerechtfertigt, indem es einerseits zwar als Gegensatz, damit aber zugleich als das ständige Objekt und der ständige »Vorwurf« der unbedingten sittlichen Tätigkeit begriffen wird.

Schelling schreitet über Fichte hinweg, indem er den Begriff des Tuns zu dem allgemeinen Begriff des Lebens erweitert. Die Gesamtansicht der Natur wird dadurch von Grund an geändert. Vom Standpunkt des Tuns aus ist die Natur nur das Objekt, nur der Stoff, der der freien Tätigkeit geboten wird und an dem sie sich gestaltend und umgestaltend zu üben hat. Aber eine solche bloße Stofflichkeit, eine derart unbedingte Passivität widerspricht nach Schelling dem Begriff der Natur selbst. Wie der Begriff der Materie sich — nach dem Grundgedanken, der schon in Kants Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Durchführung gelangt war — in ein System von Kräften auflöst, so geht überall die individuelle Besonderung des Seins der Natur auf die Besonderung der Kräfte zurück. In diesen erschließt sich uns ein Zusammenhang, der gleich sehr über die allgemeine und abstrakte Stofflichkeit der bloßen Materie hinaus ist, wie er andererseits den bewußten Gesetzen des freien sittlichen Handelns vorausliegt. An die Stelle der bewußten Tat tritt hier jene andere Form der Geistigkeit, die wir in der

inneren Zweckmäßigkeit des organischen Lebens erfassen. In ihm ist die Stufe bloßer Dinglichkeit überwunden, ohne daß darum doch die Form der Natur in die des Willens und der sittlichen Normen aufgehoben ist. Aus dem bloßen Objekt, das sie bei Fichte war, ist die Natur zum Subjekt-Objekt erhoben; aus dem Produkt des Tuns ist sie wieder zum inneren Prozeß des Bildens geworden; — zu einem Prozeß, der freilich selbst so lange unbewußt bleibt, als er sich nicht in seinem höchsten Ergebnis, in der freien Intelligenz abgeschlossen und erkannt hat. So bewährt sich hier der Satz, daß ein eigentliches und wahrhaftes Wissen vom Naturprodukt nur möglich ist, wenn wir durch das Produkt hindurch in den Akt des Produzierens selbst und seine Bedingungen uns hineinversetzen. Eben dies ist es, was die »intellektuelle Anschauung« zu leisten hat. Wenn die sinnliche Wahrnehmung und der empirische Begriff, der sich ihrer bedient und auf sie folgt, die Natur nur als ein Aggregat des Gewordenen und somit als ein bloßes beziehungsloses Beisammen des Einzelnen erfaßt — so dringt die intellektuelle Anschauung in die Dynamik des Werdens selbst vor und stellt sie in der Form einer stetigen Reihe, als Entwicklung, die vom Allgemeinen ins Besondere, vom Ganzen zum Einzelnen geht, vor uns hin. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Gestalt, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, erkennen wir jetzt ein und denselben Trieb, der nach ein und demselben Ideal der Zweckmäßigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild, die reine Form unseres Geistes auszudrücken bestrebt ist. Diese Form aber erschließt sich uns, wenn wir sie auf diese Weise durch das Medium der Natur und des organischen Lebens erblicken, nicht sowohl als sittliche, wie als ästhetische Urform. Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer, wunderbarer Schrift verschlossen liegt: doch könnte das Rätsel sich enthüllen, so würden wir darin die Odyssee des Geistes erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht: »denn durch die Sinnenwelt blickt, nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halb durchsichtigen Nebel, das Land der Phantasie, nach dem wir trachten.«

An diesem Punkte aber setzt nun der Einspruch Hegels gegen die grundlegende Methodik der Schellingschen Philosophie ein. Die Jugendschriften Hegels bewegen sich noch wesentlich um die Probleme der Religionsphilosophie: sie deuten den Begriff der Synthesis, die Einheit und die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, indem sie ihn an das sittlich religiöse Phänomen der Liebe anknüpfen.

In der Liebe erleben wir die Versöhnung der ursprünglichen Entzweiung des Ich und Du: denn sie ist jenes Bewußtsein von sich selbst, sein eigenes Selbstbewußtsein im Selbstbewußtsein des Andern zu haben. Das ausgeführte Hegelsche System behält diese Bestimmung zwar bei, stellt aber das Grundproblem auf eine andere und weitere logische Basis. Die echte und wahrhafte Lösung des Gegensatzes darf nur im Begriff und mit den Methoden des Begriffs gesucht werden. Solange die Philosophie diese Arbeit nicht auf sich genommen und durchgeführt hat, bleibt ihre Behauptung eines »Absoluten« eine leere Versicherung. Die Gewißheit des Absoluten darf nicht der Ekstase, sondern sie muß der kalt fortschreitenden Notwendigkeit der Sache verdankt werden. In die angebliche Einheit, in die ästhetische Vollkommenheit und Selbstgenügsamkeit der Anschauung, müssen wieder die Trennungen des Verstandes, muß der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen eingeführt werden. Diese Arbeit ist es, der sich Hegels Phänomenologie des Geistes und seine Logik von verschiedenen Angriffspunkten aus und mit verschiedenen Mitteln unterziehen. Die Gestalten des Bewußtseins und die reinen Begriffsgestalten sollen hier in einen derartigen Zusammenhang gebracht werden, daß ersichtlich wird, wie jede von ihnen auf eine folgende und höhere hinweist und sich in dieser höheren aufhebt. In diesem Hinblick auf das Ganze der Entwicklungen des Bewußtseins und des reinen Begriffs stellt sich das innere Ungenügen, stellt sich der Widerspruch, der jeder besonderen Gestaltung als solcher anhaftet, heraus. Indem jede besondere Stufe durch diesen Widerspruch aufgelöst, indem sie über sich selbst hinausgetrieben wird, findet sie gerade in dem, worin sie sich vernichtet, erst ihre eigne und eigentümliche »Wahrheit«. So soll die Bewegung und das Leben des Bewußtseins mit dem Begriff und seiner Notwendigkeit durchdrungen werden — zugleich aber soll gezeigt werden, wie eben diese Notwendigkeit sich nicht in einer einzelnen Abstraktion erschöpft, sondern erst in der Dynamik des Begriffs und im Werden all seiner Bestimmungen und Momente zur vollen Entfaltung kommt. Der Kreis dieses Werdens ist geschlossen, wenn es auf der höchsten Stufe, auf der Stufe der Idee und des Selbstbewußtseins sich selbst begreift und weiß. In diesem Bewußtsein des Geistes als seiner selbst ist alle fremde Wirklichkeit aufgehoben; die Schale der Objektivität ist von ihm abgefallen und hervor tritt der reine Geist, der aus der Substanz zum Subjekt geworden ist, der alles was er ist, in sich und sich als alles begreift.

Wir sind mit dieser Erinnerung an die Grundgedanken der

Hegelschen Phänomenologie und Logik bereits über die Epoche hinausgeschritten, bis zu welcher Hölderlin der geistigen Bewegung der Zeit noch selbständig zu folgen vermochte: — als Hegel mit seinen ersten systematischen Werken hervortrat, war Hölderlin schon seit mehreren Jahren der unheilbaren geistigen Erkrankung verfallen. Aber es handelt sich uns hier nicht darum, das Verhältnis, das zwischen beiden bestand, in rein geschichtlichem Sinne zu verfolgen. Die historischen Einflüsse, die zwischen beiden gewaltet haben, die tatsächlichen Einwirkungen, die sie namentlich in der gemeinsamen Frankfurter Zeit auf einander geübt haben, sind, auch nach Diltheys eindringenden Untersuchungen der Jugendgeschichte Hegels, noch keineswegs völlig geklärt. Nur soviel läßt sich sagen, daß auch hier das Verhältnis kein bloß einseitiges gewesen ist, — daß Hegel keineswegs allein der Gebende, Hölderlin allein der Empfangende gewesen ist. Man hat versucht, im ersten Teil des Hyperion, der Ostern 1797 erschien, die Nachwirkung von Hegels geschichtsphilosophischen Ansichten nachzuweisen; doch ist dagegen mit Recht erinnert worden, daß das Werk, als Hegel zu Anfang des Jahres 1797 in Frankfurt eintraf, in der Konzeption und Ausarbeitung bereits zu weit fortgeschritten war, um durch ihn noch irgendeinen entscheidenden Einfluß zu erfahren. Wichtiger aber als diese Frage der unmittelbaren Einwirkung ist auch hier der m i t t e l b a r e Zusammenhang, der zwischen Hegels und Hölderlins Gedankenwelt besteht. Einem gemeinsamen Gedankenkreis fühlten sich beide von früh an angehörig. Was sie verband, war nicht eine persönliche Jugendfreundschaft — wie sie z. B. zwischen Hölderlin und Neuffer oder Sinclair bestanden hat — sondern das Bewußtsein dieses allgemeinen ideellen Zusammenhangs. »Ich bin gewiß« — so schrieb Hölderlin im Juli 1794 aus Waltershausen an Hegel — »daß Du indessen zuweilen meiner gedachtest, seit wir mit der Losung: Reich Gottes! voneinander schieden. An dieser Losung würden wir uns nach jeder Metamorphose, wie ich glaube, wieder erkennen. Ich bin gewiß, es mag mit Dir werden, wie es will, jenen Zug wird nie die Zeit in Dir verwischen. Ich denke, das soll auch der Fall sein mit mir. Jener Zug ist doch vorzüglich was wir aneinander lieben, und so sind wir der Ewigkeit unserer Freundschaft gewiß.« Auch Hegel hat, längere Zeit danach, in dem Gedicht »Eleusis«, das er Hölderlin nach Frankfurt sandte, den Freund wieder an den alten Geistesbund zwischen ihnen gemahnt. Von diesem gemeinsamen Hintergrund aber hebt sich nunmehr die geistige Eigenart Hegels und Hölderlins um so bestimmter und eindrucks-

voller ab. Hier ergreifen wir einen Vorgang, der über seine geschichtliche Einzelbedeutung hinaus, von grundlegendem Interesse für die allgemeine Methodik der Geistesgeschichte ist. Wie das Universelle sich im Individuellen reflektiert und ausprägt — wie ein System von Ideen, das der Zeit wesentlich und für sie charakteristisch ist, verschiedene Gestalt annimmt, in dem Maße, als es in den einzelnen großen Persönlichkeiten seine konkrete Form gewinnt: das tritt nun hier an einem bezeichnenden Beispiel nachdrücklich und überzeugend heraus.

Man darf hiergegen nicht einwenden, daß zwischen Hölderlin und Hegel, zwischen dem Philosophen und dem Künstler, von Anfang an der feste Vergleichspunkt fehle. Denn Hölderlin selbst widerspricht dieser Trennung, sofern in seiner Entwicklungsgeschichte die rein gedanklichen und die rein dichterischen Elemente sich in merkwürdiger Weise verknüpfen und ineinanderschlingen. Er faßt Leben und Denken nicht als getrennte, sondern als aufeinander bezogene, korrelativ zusammengehörige Gebiete. In dem Gedicht »Sokrates und Alcibiades« spricht er selbst diesen Zusammenhang aus: »wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.« Und dennoch trennt sich schon an diesem Punkte sein Weg von dem der gleichzeitigen idealistischen Spekulation. Denn so sehr auch er dem Widerstreit zwischen dem Endlichen und Unendlichen und der allgemeinen Dialektik des Einen und Vielen rein theoretisch nachgrübelt, so ist sein Denken doch von Anfang an von einer andersartigen Tendenz bestimmt und bewegt. Wir sahen bereits, wie dieser Grundgegensatz für ihn aus der Tiefe seiner lyrischen Auffassung hervorquillt. Seine lyrische Form führt ihn zu einem Punkt, an dem Bewegung und Ruhe sich miteinander zu durchdringen scheinen: an dem die reinste Empfindung für die Natur und für das seelische Geschehen gerade dort hervorbricht, wo das Fließen der Naturgestalten und der seelischen Gestalten gleichsam zum Stillstand gebracht ist. Dieses Verhältnis, das bisher nur allgemein bezeichnet war, bedarf nunmehr der individuellen Vertiefung — und hierfür freilich kann nur die Dichtung Hölderlins in der Besonderheit der Gefühls- und Gestaltungsweise, die sie in sich schließt, den Weg weisen. —

Die Theodizee des Dichters kann sich nicht, wie die Logodizee Hegels, damit begnügen, die Schranke, die dem einzelnen endlichen »Moment« als solchem anhaftet, dadurch aufzuheben, daß sie den Moment an das Ganze verweist, in welchem er einerseits zwar erhalten ist, in dem er andererseits aber als vereinzelter Bestand zu existieren aufgehört hat. Denn eben jene Besonderung, die

die Dialektik des logischen Systems fortschreitend als Schein enthüllt, ist das Lebenselement der dichterischen Anschauung selbst. Ihr kann es nicht genügen, die Totalität des Seins auf eine Folge verschiedener Momente zu verteilen, deren jeder den vorhergehenden, für sich ungenügenden ergänzt. Vielmehr muß sie allen ideellen Gehalt, den sie ausdrückt, in einen einzelnen Moment zusammendrängen, und ihn in einer fest umrissenen Gestalt, in einem einzelnen Gebilde verkörpern. Das lyrische Weltgefühl insbesondere geht überall auf solche Höhepunkte, in welchen der gesamte Inhalt des Lebens und alles, was es an Lust und Schmerz in sich schließt, wie in einen Augenblick konzentriert ist. Aber wenn nun dieser Punkt überschritten ist, wenn an die Stelle des allbefassenden Moments wieder der gleichförmig-leere Ablauf des Geschehens getreten ist — dann offenbart sich darin freilich um so unerbittlicher und leidvoller der Fluch, der auf jedem besonderen Dasein lastet. Diese Grundempfindung geht durch den »Hyperion« hindurch. »Eines zu sein mit allem, was lebt! Mit diesem Worte legt die Tugend den zürnenden Harnisch, der Geist des Menschen den Zepter weg, und alle Gedanken schwinden vor dem Bilde der ewigeinigen Welt . . . Auf dieser Höhe steh' ich oft, mein Bellarmin! Aber ein Moment des Besinnens wirft mich herab. Ich denke nach und finde mich, wie ich zuvor war, allein mit allen Schmerzen der Sterblichkeit, und meines Herzens Asyl, die ewigeinzige Welt ist hin: die Natur verschließt die Arme und ich stehe, wie ein Fremdling, vor ihr und verstehe sie nicht.« Wenn daher die philosophische Dialektik den »Schmerz des Negativen« in der fortschreitenden Bewegung des Gedankens zu überwinden trachtet; — wenn Hegel sein System mit einem Hymnus auf die *νόησις νοήσεως*, auf das göttliche »Denken des Denkens« beschließt: so hat Hölderlin von Anfang an dieser Lösung entsagt. Die Natur — dies spricht schon das Fragment von »Hyperions Jugend« aus — will nicht, daß man vor ihren Stürmen sich ins Gedankenreich flüchtet, zufrieden, daß man die Wirklichkeit vergessen könne im stillen Reiche des Möglichen. Die Grenze zwischen dem Leben der Göttlichen und der Sterblichen ist streng und unaufheblich. Unerbittlich mahnt hier der Klang des Schicksalsliedes, das Hölderlin schon als Knabe vernommen hatte. Keine Vermittlung beschwichtigt den Gegensatz zwischen dem Himmlischen, denen ewig der Geist blüht und den leidenden Menschen. Jeder Versuch, dieses Leiden, das mit dem Menschentum selbst unlöslich verknüpft ist, dadurch zu versöhnen, daß wir uns vom Gedanken des individuellen Daseins zum Gedanken des »Weltgeistes« erheben, in dem alle Gegensätze

sich harmonisch vereinigen sollen, ist daher vergeblich. Die Tragik, die jedem endlichen Sein anhaftet, muß innerhalb seiner selbst bis zu Ende durchgefühlt und durchgekämpft werden. Und keinem offenbart sie sich tiefer als dem Dichter. Das Leben des sinnlichen Menschen oder des Willensmenschen erschöpft sich in den Zusammenhängen von Mittel und Zweck, in dem Wechsel von Streben und Erfüllung. Der einzelne begrenzte Trieb findet hier Ruhe in einem einzelnen begrenzten Objekt, bis an einem neuen Gegenstand wieder ein neuer Trieb sich entzündet und so das Leben von einem relativen Ziel zum anderen weiterschreitet. Der Künstler aber empfindet in diesem Fortgang von Trieb zu Trieb, von Objekt zu Objekt nur das rastlose Hin und Her des Gefühls, nur seinen reinen Pendelschlag selbst. Er sehnt sich nach dem Gleichmaß des gewöhnlichen Menschenschicksals, ohne ihm jemals angehören und in ihm wahrhaft ausruhen zu können. »Wohin denn ich? Es leben die Sterblichen Von Lohn und Arbeit; wechselnd in Müh und Ruh. Ist alles freudig; warum schläft denn Nimmer nur mir in der Brust der Stachel?« Immer wieder klingt durch Hölderlins Lyrik diese erschütternde Klage: dieses Verlangen, sich am Endlichen und im Endlichen festhalten zu können, bis er zuletzt doch wieder die schrankenlose Bewegtheit des Gefühls und der Phantasie als sein eigentliches Los erfährt.

»In seiner Fülle ruhet der Herbsttag nun
Geläutert ist die Traub', und der Hain ist rot,
Von Obst, wenn schon der holden Blüten
Manche der Erde zum Danke fielen.

Und rings im Felde, wo ich den Pfad hinaus,
Den stillen wandle, ist den Zufriedenen
Ihr Gut gereift, und viel der frohen
Mühe gewährt der Reichtum ihnen.

Beglückt, wem ruhig liebend ein frommes Weib
Am eignen Herd in friedlicher Heimat lebt,
Es leuchtet über festem Boden
Schöner sein Himmel dem sichern Manne.

Zu mächtig, ach! ihr himmlischen Höhen zieht
Ihr mich empor; bei Stürmen, am heitern Tag
Fühl' ich verzehrend euch am Busen
Wechseln, ihr wandelnden Götterkräfte.

Und daß doch mir zu retten mein sterblich Herz
Wie andern, eine bleibende Stätte sei
Und heimatlos die Seele mir nicht
Ueber das Leben hinweg sich sehne.«

Dennoch wird eben in diesem Sehnen über das Leben hinweg ein neuer und reicherer Sinn des Lebens selbst erfaßt, der sich freilich nicht mehr abstrakt und losgelöst aussprechen, um so bestimmter aber im dichterischen Gebilde festhalten läßt. Das Leid des Menschen findet seine Lösung — nicht indem sein Streben an ein Ziel und damit die seelische Bewegung an ihr Ende gelangt, sondern indem diese Bewegung, je reiner wir uns ihr überlassen, um so deutlicher auf einen Punkt hinweist, an dem der Gegensatz von Lust und Schmerz verschwindet. Was hier zurückbleibt, das ist nur der reine Rhythmus, das Auf und Ab des Lebens selbst, ohne daß er in die qualitativen Gegensätze von Lust und Unlust, Freude und Trauer auseinandergeht. In dieser allgemeinen Dynamik des Gefühls löst sich der Widerstreit all seiner besonderen stofflichen Momente. »Und rauschten nahe Dir die Melodien des Schicksals nie? Verstandest Du sie? Dasselbe bedeuten seine Dissonanzen auch« — so spricht Hyperion, als Weiser und als Lehrer, im metrischen Fragment des Gedichts. Das Gefühl hat sich hier gleichsam von jedem Substrat befreit: es schwingt nur noch in sich selbst und lauscht seiner eigenen Melodie. Der Dichter empfindet Lust und Leid nicht mehr an sich, als abgelöste seelische Zuständlichkeiten, sondern er erfaßt beide als gleichwertige, weil gleich notwendige Momente in dem Bilde des Daseins, das er rein objektiv in sich aufnimmt und aus sich herausstellt. So vermag er beide, ohne ihren Gegensatz in irgendeiner gedanklichen Vermittlung aufzuheben, unmittelbar zu bejahen, eben weil sie in diesem Bilde für ihn gleichmäßig enthalten sind. »Denn sie, die uns das himmlische Feuer leihen, Die Götter schenken heiliges Leid uns auch: D r u m b l e i b e d i e s.« Auch Diotima erwidert Hyperion auf seine Frage, was denn ein Traum sei, sein Leiden oder seine Freudigkeit: »Beides ist, und beides ist gut.« Denn nur in diesem Ineinander werden wir der wahrhaften, der tiefsten Realität des Seelischen in der Natur wie im eignen Ich, gewahr und gewiß. Wie Nachtigallengesang im Dunkeln tönt uns göttlich erst in tiefem Leid das Lebenslied der Welt. Das ist die letzte Rechtfertigung des Leidens, das ist die eigentliche Theodizee, die der L y r i k e r uns zu geben vermag: daß in ihm die Welt erst ihren reinsten K l a n g gewinnt, daß sie hier für uns erst wahrhaft tönend wird.

Denn dies ist überhaupt die allgemeine Ueberzeugung, die Hölderlins Dichtung wie seine theoretische Aesthetik beherrscht: daß die immanente Rhythmik des Weltgeschehens im Dichter nur ihre Fortsetzung findet. Unablässig hat er — wie ein Bericht Bettinas uns lehrt — noch in der Zeit des Wahnsinns mit dem Grundgedanken

seiner »Metaphysik des Rhythmus« gerungen: auch seine Anmerkungen zu den Uebersetzungen des Sophokles sind ganz von ihr durchdrungen und beherrscht. Es ist die reine Bewegung des Seins und der besonderen Naturgestaltungen selbst, die im Dichter ihren gesteigerten, potenzierten Ausdruck findet. Der Strom des Lebens, den er rings um sich fühlt, verwandelt sich ihm in das »strömende Wort«. Kraft dieser Gabe fühlt sich Empedokles ursprünglich und unmittelbar mit allem Sein geeint.

»Ein Knabe war ich, wußte nicht, was mir
Ums Auge fremd am Tage sich bewegt',
Und wunderbar umfingen mir die großen
Gestalten dieser Welt, die freudigen
Mein unerfahren schlummernd Herz im Busen.
Und staunend hört' ich oft die Wasser gehn,
Und sah die Sonne blühn, und sich an ihr
Den Jugendtag der stillen Erd' entzünden.
Da ward in mir Gesang, und helle ward
Mein dämmernd Herz im dichtenden Gebet, —
Wenn ich die Fremdlinge, die gegenwärtigen,
Die Götter der Natur mit Namen nannte,
Und mir der Geist im Wort, im Bilde sich
Im seligen, des Lebens Rätsel löste . . .«

Aber gerade in dieser höchsten L ö s u n g und in dieser Steigerung alles Daseins stellt sich nun noch einmal die durchgehende Tragik des Seins dar. Denn nur indem er sich selbst, als begrenztes Individuum, hingibt und vernichtet, vernimmt der Dichter dieses Lebenslied der Welt. Er hat zu wählen zwischen der reinsten und höchsten Erfüllung seiner Aufgabe und seiner menschlichen Existenz. Es ist Irrtum und Torheit zu glauben, daß beides sich vereinen lasse: daß dem Künstler eine sichere Stätte im empirisch-bedingten Menschendasein bereitet sein könne. Das Gefäß, durch das die Weltharmonie selbst sich den Menschen verkündet hat, muß, als einzelnes und beschränktes, zerbrochen werden. Sein ganzes Leben lang sieht Hölderlin diese Entscheidung, deren letzten erschütterndsten Ausdruck er im »Tod des Empedokles« gefunden hat, innerlich vor sich. In jedem Augenblick auch des höchsten gesteigerten Daseins weiß und fühlt er sie als unausbleiblich. Wem sich einmal das Geheimnis des Alls erschlossen hat, der wurzelt nicht mehr in dem, was die Menschenwelt ihre Realität nennt: in der Wirklichkeit des Wünschens und Tuns, des Wollens und Vollbringens. »Ich bin nicht, der ich bin — so spricht Empedokles zu Pausanias — und meines Bleibens ist auf Jahre nicht. Ein Schimmer nur, der bald vorüber muß, Im Saitenspiel ein Ton . . . .« Das ist die immanente Vergeltung dafür, daß der

Dichter sich von dem Substrat für alles endlich-empirische Dasein, daß er sich von dem Gegensatz von Lust und Leid gelöst hat. Nicht ohne inneren Widerstand gibt Hölderlin sich dieser Bestimmung hin, die er doch als unvermeidlich weiß. Immer wieder fleht er die Götter an, ihr Geschenk, unter dessen Last er erliegt, von ihm zu nehmen, — denn dem Sterblichen, der der Gewalt des Schicksals untersteht, wird die Gabe der Schicksallosen zum Verderben. »O nehmt, daß ich's ertrage, mir das Leben das göttliche, mir vom Herzen!«

Noch ein anderer konkreterer Widerstreit aber ist es, der den Entwurf des Empedokles-Dramas beherrscht. Der Gegensatz zwischen der Welt des Dichters und der empirischen Menschenwelt stellt sich in dem Kampf dieser dichterischen Welt gegen die geschichtlich-politischen Realitäten dar. Hölderlin selbst hat in dem Aufsatz »Grund zum Empedokles« diesen Konflikt als den eigentlichen Kern des Dramas bezeichnet. »Empedokles scheint nach allem zum Dichter geboren. . . . Der Widerstreit der Kunst, des Denkens, des Ordnens, des bildenden Menschencharakters und der bewußtlosen Natur schien in ihm gelöst, in den höchsten Extremen zu Einem und bis zum Tausche der gegenseitigen unterscheidenden Form vereinigt. Dies war der Zauber, womit Empedokles in seiner Welt erschien. Die Natur, welche seine freigeisterischen Zeitgenossen mit ihrer Macht und ihrem Reize nur um so gewaltiger beherrschte, je unkenntlicher sie von ihr abstrahierten, sie erschien mit allen ihren Melodien im Geiste und Munde dieses Mannes und so innig und warm und persönlich, wie wenn sein Herz das ihre wäre und der Geist des Elements in menschlicher Gestalt unter den Sterblichen wohnte.« Aber der tragische Irrtum des Empedokles besteht nun darin, daß er glaubt, diese innere Einheit, die er im Verkehr mit der Natur gewonnen, nun auch herausstellen und sie in einem einzelnen geschichtlich-staatlichen Bilde verwirklichen zu können. Damit wird seine Anlage über die ihr eigentümliche Sphäre hinausgetrieben; und diese kann nun weder von der Welt der Dichtung aus, noch von dem entgegengesetzten Extrem, von der Welt des politischen Tuns und Wirkens aus, wieder rein zurückgewonnen werden. Nur das O p f e r des Empedokles stellt die Einheit seines Wesens und damit die geistig-sittliche Urkraft, die ihm eignet, wieder her. »Das Schicksal seiner Zeit, die gewaltigen Extreme, in denen er erwuchs, erforderte nicht Gesang; das Schicksal seiner Zeit erforderte auch nicht eigentliche Tat, die zwar unmittelbar wirkt und hilft, aber auch einseitiger: es erforderte ein Opfer. . . .« Die Gesamtstimmung Hölderlins, die

hier zugrunde liegt, hebt sich wiederum am schärfsten heraus, wenn man sie der intellektuellen Grundrichtung Hegels gegenüberstellt. Für Hegel sind die Phönomenologie des Geistes und die Logik in gleicher Weise Mittel zum Aufstieg in das Gebiet des »objektiven Geistes«, den er in den geschichtlich-geistigen Mächten verwirklicht sieht. Alle diese Mächte aber fassen sich ihm zuletzt in die eine Idee des Staates zusammen. Der Staat ist die Substantialität des Geistes selbst, er ist die Verwirklichung der Vernunft in der Geschichte. Das »Ganze« ist somit nicht nur, wie die »Phänomenologie des Geistes« ausgeführt hatte — die Wahrheit, sondern es ist in der Form der staatlichen Gemeinschaft auch die höchste sittliche Realität. Die Motive, aus denen heraus Hegel diesen Staatsbegriff entwickelt hat, haben auch Hölderlin tief berührt. Er teilte mit Hegel die jugendlich-überschwängliche Begeisterung für die französische Revolution und für das neue Reich der Freiheit, das in ihr zu erstehen schien; er gehörte dem Kreis von Jünglingen im Tübinger Stift an, die wie eine bekannte Erzählung berichtet, auf die ersten Nachrichten von der revolutionären Bewegung einen Freiheitsbaum errichteten und ihn jubelnd umtanzten. »Es muß sich bald entscheiden — so schrieb er im Jahre 1792 nach den ersten Berichten über Kämpfe zwischen Oesterreichern und Franzosen an die Schwester. Glaube mir, wir kriegen schlimme Zeit, wenn die Oesterreicher gewinnen. Der Mißbrauch fürstlicher Gewalt wird schrecklich werden. Glaube das mir und bete für die Franzosen, die Verfechter der menschlichen Rechte.« Aber schon kurze Zeit darauf zeigt sein Verhältnis zu Fichte, daß der abstrakte Freiheitsgedanke seinem Sinn nicht mehr wahrhaft genügt. Wie für die Rechte der »Natur«, gegen das reine Sollen, so trat er jetzt auch immer bewußter und entscheidender für die Rechte der Individualität gegenüber der Allgemeinheit und der Allmacht des Staates ein. Auch diese Wendung, die man auf Humboldt oder Schelling zurückzuführen versucht hat, stammt doch im wesentlichen aus einer Grundforderung seiner eigenen Natur. Schroff erklärt er nunmehr, daß der Mensch um so freier sei, je weniger er vom Staate — seine Form möge sein welche sie will — erfahre und wisse. Schon die erste abgeschlossene Fassung des Hyperion spricht dies unzweideutig aus. »Beim Himmel! der weiß nicht, was er sündigt, der den Staat zur Sittenschule machen will. Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, daß ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte. Die rauhe Hülse um den Kern des Lebens und nichts weiter ist der Staat. Er ist die Mauer um den Garten menschlicher Früchte und Blumen; aber was hilft die Mauer um den Garten, wo

der Boden dürre liegt.« So fühlt sich Hölderlin auch hier in der bloßen Hinweisung aufs Allgemeine, auf die Allheit des Staates nicht befriedigt, sondern fordert, daß die eigentlichen geistigen Grundprobleme auf dem Boden der Individualität selbst zum Austrag gebracht werden. Der Geist des großen Einzelnen gibt sich den zeitlichen, den geschichtlich politischen Mächten hin, aber er wird ihnen niemals unbedingt zu eigen, sondern behält sich ein eigenes Gebiet vor, in das er jederzeit zurückkehren kann. Als Priester und Seher verkündet Empedokles den Bürgern von Agrigent, ehe er von ihnen scheidet, ein neues Staatsideal, das nicht auf Satzung und Ueberlieferung, sondern auf der freien Selbstbestimmung beruht. »So wagts! was ihr geerbt, was ihr erworben. Was Euch der Väter Mund erzählt, gelehrt, Gesetz und Bräuch , der alten Götter Namen, Vergeßt es kühn und hebt, wie Neugeborne. Die Augen auf zur göttlichen Natur.« Aber er selbst kann und wird diesem neuen Bunde nicht mehr angehören: denn ihn treibt es über alle Grenzen des Lebens hinaus, damit sich ihm das Grundgeheimnis des Lebens, das Geheimnis des Zusammenhangs der Individualität und des Alls, zuletzt im Tode enträtselt. In diesem Gefühl nimmt er wie von allem menschlichen Glück und Leid, so auch von allen objektiven menschlichen Ordnungen Abschied. »Drum fordert nicht die Wiederkehr des Manns, der Euch geliebt, doch wie ein Fremder war, Mit Euch und nur für kurze Zeit geboren. O fordert nicht, daß er an Sterbliche Sein Heiliges und seine Seele wage! Ward doch ein schöner Abschied uns gewährt, Und konnt ich noch mein Liebstes Euch zuletzt, Mein Herz hinweg aus meinem Herzen geben. Drum vollends nicht! Was sollt' ich noch bei Euch? . . .«

Noch einmal erschließt sich für uns in diesem letzten Zug das innerliche Verhältnis, in dem Hölderlin zu seiner Zeit und zu den intellektuellen Mächten dieser Zeit steht. Der Pantheismus, den er mit ihr teilt, nimmt bei ihm eine neue und eigene Prägung an, weil er aus dem Grunde seiner dichterischen Individualität quillt. Zwar verwendet er zur Darstellung dieses Pantheismus die Begriffe und Kategorien, die der philosophische Idealismus hierfür erschafft; aber sie gewinnen bei ihm, eben weil sie einen anderen Ursprung haben, zugleich eine neue Bedeutung. An die Stelle der Dialektik des Begriffs tritt immer reiner und bestimmter die Dialektik des Gefühls: die zugleich einheitliche und gegensätzliche Weltempfindung des Lyrikers. Er fühlt sein Ich im Saitenspiel der Welt nur als einen verklingenden Ton: aber noch im Verklingen bewahrt dieser Ton seinen unzerstörbar eigenen Klang. Die Individualität hebt sich nicht schlecht-

hin in einem Allgemeinen auf; sondern sie weiß sich noch als ein Selbständiges und Eines, auch wo sie in das Leben des Alls übergeht und in ihm zu erlöschen scheint. So bewahrt seine Anschauung jene doppelte Richtung, die er in dem Motto, das er dem Hyperion voranstellt, bezeichnet hat: »*non coerceri maximo, contineri tamen minimo divinum est.*« Wenn Hegel in rastloser gedanklicher Arbeit die Dialektik des Allgemeinen und Besonderen, des Endlichen und Unendlichen zu lösen versucht, so bewundern wir dieses gewaltige Ringen, das die ganze Breite des geistigen Lebens umspannt und sie scheinbar aus der reinen Bewegung des Gedankens hervorgehen läßt: aber stärker und persönlicher berührt uns doch die Grundempfindung Hölderlins, die keine Lösung dieses ursprünglichen Widerstreits vortäuscht, sondern ihn nur nach seiner ganzen Tiefe dichterisch ermessen und darstellen will.

Die Struktur des griechischen Wertbewußtseins.

Von

Georg Mehlis (Freiburg, i. B.).

Das Verständnis für eigentümliche Kultur kann nur gewonnen werden durch die Erkenntnis der leitenden Werte, die das Bewußtsein anerkennt. Dem historischen Verstehen sind feste Grenzen gesetzt, ja diese Grenzen erscheinen manchmal unüberwindlich. Wenn es schon schwer ist, das Leben der Gegenwart zu verstehen, aus dem unser eigenes Wesen sich gebildet, und die Kultur unseres Volkes in ihren Grundzügen uns manchmal fremd und rätselhaft erscheint, so daß wir keine Möglichkeit haben, ihren Sinn zu deuten und nicht wissen, wo das alles hinaus will, wenn selbst des Freundes vertrautes Antlitz geheime Fremdheit birgt, wieviel schwerer ist es dann, eine Kultur zu verstehen und nachzuleben, die längst vergangen ist wie diejenige Griechenlands, von der uns nur noch Bruchstücke und Trümmer erhalten sind.

Der historische Sinn möchte manchmal vor der Fülle dieser Schwierigkeiten verzagen, so daß uns jener radikale historische Skeptizismus nicht mehr so paradox erscheint, der da behauptet, daß wir nie und nimmer wissen können, was eine fremde, vergangene Kultur, wie Griechenland bedeutet, welches eigentümliche Leben hier geblüht, welcher Geist und welche Liebe damals gewaltet und gebildet.

Und hat nicht immer wieder die neue Zeit und die neue Kultur das Antlitz Griechenlands verändert? Das bleiche Askentum der frühchristlichen Zeit bebte zurück vor der nackten Schönheit der griechischen Statue. Die Renaissance bewunderte die Kraft und den Heroismus, die Schönheit und Weisheit des Griechentums. Der deutsche Idealismus in seinen großen Künstlern und Philosophen hat dann das Bild eines Volkes entworfen, für das ein schönes Gleich-

gewicht von Geistigkeit und Sinnlichkeit typisch war, das durch edle Einfalt und stille Größe sich auszeichnete, das Sinn für Harmonie, Maß und Grenze besaß. Und die jugendliche Heiterkeit dieses Volkes schien hervorzuleuchten aus den Göttergestalten des göttlichen Homers.

Das tiefe Kulturverstehen der Romantik, das in Schellings Philosophie begrifflichen Ausdruck fand, hat dann die Fülle der Gegensätze aufgewiesen, die Griechentum und Abendland trennen. Beide verhalten sich zueinander wie das Endliche zum Unendlichen, wie Natur und Geschichte, wie Notwendigkeit und Freiheit.

Und wiederum hat die moderne Erkenntnis, besonders durch Erwin Rhode und Nietzsche, dem Griechentum eine andere Gestalt und ein anderes Antlitz gegeben. Wenn sich früher das Verständnis des Griechentums vor allem an seiner Kunst und Philosophie gebildet hatte, so trat mit der Erkenntnis der griechischen Geheimkulte, der eleusinischen Mysterien und der Dionysosreligion ein neuer Wesenszug hinzu, der das heitere Bild der Schönheit dämpfte und ihm auch etwas Dunkles und Schmerzliches gab. Und dies geliebte Volk ist uns fast noch lieber geworden, nachdem wir es nicht mehr in der geläuterten Sphäre des Idealismus erschauen, nachdem wir auch das Kleinmenschliche an ihm kennen gelernt haben und wissen, daß Griechenlands große Seele auch erfüllt war von tiefem Leid und von dunkler qualvoller Sehnsucht nach der geheimnisvollen Macht des Unendlichen.

Wenn nun jede neue Epoche der Geschichte das Griechentum anders verstanden hat und es jeder neuen Entwicklungsstufe etwas anderes gewesen ist, so fragt es sich in der Tat, wo denn das wahre Bild zu finden und ob wirklich die spätere Auffassung, die über reichere Mittel der Erkenntnis verfügt, imstande war, das alte Bild in einem helleren Spiegel zu reflektieren.

Wir können diesen historischen Optimismus nicht ohne weiteres teilen, denn er setzt eine Steigerung des historischen Verstehens gleichzeitig mit dem Anwachsen des Materials und der historischen Hilfsmittel voraus. Auch scheint der Glaube zu bestehen, daß mit der Entfernung das Bild der Vergangenheit immer deutlicher erscheint, gereinigt von der Fülle des historisch Unwesentlichen. Vielleicht sind wir von Griechenland schon zu weit entfernt, um es verstehen zu können, und wir täuschen uns, weil die Energie unseres Verstehenwollens das eigene geistige Wesen so sehr gesteigert hat, daß wir in der griechischen Kultur schließlich nur noch uns selber erschauen können.

Das Griechenland, das wir meinen, das die Wissenschaft erkennen will, ist doch nicht gleichbedeutend mit der Summe der Auffassungen, die sich verschiedene Kulturepochen von ihm gebildet haben. Wir wollen nicht wissen, was Griechenland für diese verschiedenen Zeiten gewesen und was sie hineingedeutet, sondern wir wollen erkennen, was griechische Kultur für sich bedeutet.

Mag es nun eine leise Hoffnung des Verstehens sein, daß unser Geist mit dem Geist des Griechentums eine gewisse Verwandtschaft aufweist. Wie würde unsere Sehnsucht und unsere Liebe sonst auch immer wieder das Land der Griechen mit der Seele suchen!

Wir meinen, daß die allgemeine Struktur des griechischen Wertbewußtseins, in dem seine Kultur Ausdruck findet, der Erkenntnis zugänglich ist, vor allem in der Philosophie, wo eigentümliche Werthaltungen sich mit der klaren Form des Begriffes verbinden. Niemals aber werden wir verstehen können den eigentümlichen Glanz und Duft, der das neu geschaffene Prinzip umleuchtete, mit dem der griechische Weise das Rätsel der Wirklichkeit zu deuten vermeinte. Wir können das Erlebnis nicht mehr verstehen, das den sizilianischen Propheten beglückte, als zuerst das Bild des Sphairos vor seiner suchenden Seele stand. Die Gestalt dieses Prinzips wird für uns immer etwas seltsam Fremdes und Paradoxes behalten, und etwas Aehnliches gilt auch für die größte Entdeckung des griechischen Geistes, für die platonischen Ideen in ihrer plastischen Begrenztheit und Abgeschlossenheit. Der Charakter des griechischen Wertbewußtseins wird am besten dadurch gekennzeichnet, daß der theoretische und ästhetische Wert die höchste Bejahung und Anerkennung fanden. Die Schönheit und die Erkenntnis hat für das Griechentum am meisten bedeutet, und dieser theoretisch-ästhetischen Weltanschauung hat die griechische Philosophie vollendeten Ausdruck gegeben.

Zum Kunstwerk gehört die Begrenzung. Es ist abgelöst von dem Zusammenhang des Wirklichen. Es hat alle Bedürftigkeit und allen Mangel getilgt und seine Seligkeit in ihm selbst gefunden. Und auch für die theoretische Wertung ist das Endliche und Begrenzte von Bedeutung. Ist doch der Begriff selber das Prinzip der Begrenzung und das Unendliche, das niemals rationalisiert werden kann, sondern ewig unbegreiflich bleibt, der gegebene Feind des theoretischen Bewußtseins. So können wir es verstehen, daß die griechische Metaphysik, wenn sie das Göttliche als den absoluten Wert bestimmen wollte, ihm immer das Prädikat des Endlichen und Begrenzten verlieh. Gott ist der absolute Begriff und das vollendet Schöne, des-

wegen ist ihm das Unendliche fremd. Diese Bewertung des Begrenzten zeigt sich etwa bei dem großen Eleaten Parmenides, wenn er das göttliche Sein, das alles Geschehen ausschließt, zu bestimmen sucht. Dies Sein muß notwendig einen Abschluß haben. Ihm eignet der Charakter der Endlichkeit und Begrenztheit, ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές, denn es ist mangellos.

Bevor wir jedoch die Struktur des griechischen Wertbewußtseins noch etwas näher entfalten, müssen wir uns darauf besinnen, daß von einer Unterscheidung der Werte, wie sie das Abendland durch sorgfältige Kritik herausgearbeitet hat, in Griechenland noch keine Rede sein konnte. Die Wertgegensätze, die das moderne Bewußtsein so stark und konfliktreich bewegen, sie lagen damals noch in der Einheit des Unbewußten verborgen. Es war eine stillschweigende Voraussetzung des griechischen Denkens und Fühlens, daß alles wertvolle Leben wie Sittlichkeit, Erkenntnis und Kunst auf das schönste zusammenstimmte. Die Wertgebiete waren noch nicht scharf getrennt, und so schien es dem griechischen Geiste selbstverständlich zu sein, daß das Gute auch das Schöne ist. Das ἀγαθὸν und das καλὸν stimmen vollkommen zusammen, so daß wir von der schönen Sittlichkeit des Hellenentums sprechen können. Diese Werthaltung darf nicht so aufgefaßt werden, als ob der Geschmack als Funktion des ästhetischen Bewußtseins darüber zu entscheiden habe, was gut und tugendhaft ist. Erst die späte Lehre des Epikur hat dem Schönen dies Herrscherrecht eingeräumt. Ebensowenig sollte der Wert eines Kunstwerkes an seiner moralischen Wirkung gemessen werden, sondern die Gleichsetzung von ἀγαθὸν und καλὸν will vielmehr besagen, daß das Schöne als Gegenstand unserer Liebe den Menschen besser macht und daß die richtige Gestaltung des Lebens, wie sie der tugendhafte Mensch vollzieht, das Prädikat der Schönheit verdient.

Wie die Schönheit, so ruht auch das Recht noch in enger Verbindung mit dem moralischen Prinzip als dem Wert der Sittlichkeit. Der Mensch ist bedingungslos verpflichtet, den Gesetzen seiner Vaterstadt zu gehorchen, und der Verstoß gegen diese Gesetze gilt als schwere ethische Schuld. Nur in der Gegenüberstellung von dem, was φύσει (von Natur) und θέσει (durch menschliche Satzung) gilt, macht sich bereits der Gegensatz zwischen dem Ethischen und Rechtlichen bemerkbar.

Und endlich die enge Vereinigung des Schönen mit dem Gegenstand der Erkenntnis, die das griechische Wertbewußtsein gepflegt

hat. Den Marmorbildern des Phidias verwandt, sind die platonischen Ideen ewige göttliche Gestalten.

Indem wir auf die einzelnen Wertsetzungen eingehen, vermeiden wir es, von dem Intellektualismus des Griechentums zu sprechen. Eine einseitige Verstandeskultur, wie das Aufklärungszeitalter, das mit vollem Recht die Bestimmung des Intellektualismus trägt, ist von der Mannigfaltigkeit und Schönheit der griechischen Kultur so weit entfernt. Wohl aber können wir von einem Primat des theoretischen Wertes in Griechenland sprechen, sofern der griechische Geist zu der Einsicht gelangte, daß der höchste Wert und die größte Seligkeit mit der reinen Erkenntnis verbunden sei. Dem Irrtum zu entfliehen, der Täuschung und dem Vorurteil, galt als die vornehmste Aufgabe des menschlichen Bewußtseins. Aber der Gang des griechischen Geistes blieb nicht stehen bei den Trivialitäten einer seichten Verstandeslogik, sondern wandte sich mit großer Kraft und Herrlichkeit der übersinnlichen Welt zu, um von dort her die Gewißheit der Wahrheit zu holen. Die Wissenschaft erhielt die höchste Weihe. Der Wesensgrund des Wirklichen blieb ihr letztes Ziel. Sie erlöst von der Alltäglichkeit und von der Unruhe der Tat. Wenn wir eine Beschäftigung denken, die dem göttlichen Wesen angemessen ist, so kann sie nach der Lehre der reifen vollendeten griechischen Metaphysik nur in der Erkenntnis des eigenen vollkommenen Wesens liegen. Gott ist die *νόησις νοήσεως*, das Denken des Denkens, die Form aller Formen. Diese Selbsterkenntnis ist höchste Seligkeit. Zu ihm als dem Vollendeten und vollkommen in sich Abgeschlossenen strebt unsere sehnsüchtige Liebe empor. Wenn wir das Leben der Erkenntnis führen, so leben wir das Leben der Gottheit und nehmen teil an ihrer Seligkeit. Gott ist höchste Form der Erkenntnis, und die schönste Betätigung des Geistes ist die reine *θεωρία*.

Alles unruhige Tun ist dort getilgt, wo die in sich ruhende Gottheit wohnt. Keine Bewegung geht von ihr aus. Sie ist unbekümmert um die Welt und von keiner Liebe und von keinem Zorn erregt. Sie ist unbeweglich und doch der letzte Beweger. Denn die ganze Welt, von den niedrigsten Formen der Materie an ist von sehnsüchtiger Liebe zu Gott ergriffen. Sie sehnt sich nach Form und Gestaltung. Und so bewegt Gott die Welt wie das Geliebte den Liebenden bewegt.

Während für die moderne abendländische Kultur das Pathos des Tuns und der Tätigkeit so bezeichnend ist, bewertet das Griechentum die Kontemplation und die Passivität. Der Ursprung der Erkenntnis ist für Fichte die Tathandlung und aller Wert durch die Idee

des Tuns und der Handlung bestimmt. Das Wesen des Denkens liegt für Hegel in der Bewegung des Begriffes. Der griechische Denker lehrt die ἡσυχία, die Ruhe des Geistes, den von keinem Sturm der Affekte mehr bewegten Zustand der Seele. Er verkündet die γαλήνη, jene Meeresstille der Seele, die dem Kampf der Leidenschaften obgesiegt. Die höchste Potenzierung des Tuns, die Gestaltung aus dem Nichts; die Schöpfung hat im griechischen Denken keine Stelle gefunden. Die Welt war von Ewigkeit her und ist nicht geschaffen. Und auch die Idee einer menschlichen Schöpferkraft, wie wir sie etwa dem großen Künstler und Denker zuschreiben, ist dem Griechentum vollkommen fremd. Alles Erkennen ist Nachahmung eines Gegenstandes, zu dem wir selber nichts hinzutun, an dem wir keine Formung vollziehen, sondern den wir vollkommen rezeptiv empfangen und dessen Bild wir in uns aufnehmen. Und etwas Aehnliches gilt auch für die Kunst. Nicht durch Umbildung und Gestaltung, nicht durch den Kampf der Form mit dem spröden Stoff kommt das Kunstwerk zustande, sondern alle Kunst ist Nachahmung der sinnlichen Wirklichkeit.

Und so ist bei der Gegenüberstellung von Ich und Welt, von Subjekt und Objekt das Objekt allein das Bestimmende. Das Ich erleidet die Bestimmung und kann an dem Bestand des Wirklichen nichts verändern. Während nach der Vorstellung der deutschen Romantik die von Gott nicht vollendete Welt durch die Tätigkeit des Menschen ihrer Vollendung entgegengeführt wird, kann nach griechischer Auffassung die vollendete Wirklichkeit durch menschliches Tun keine Umgestaltung erfahren.

Wie groß muß die Leidenschaft dieses Volkes gewesen sein, daß es in den höchsten Formen, die sein Wertbewußtsein anerkannte, immer wieder das Ideal der Ruhe und der Kontemplation gefeiert hat. Dürfen wir doch weder annehmen, daß die Philosophie in Griechenland etwas Lebensfremdes war, wie das in unserer modernen Kultur mehr oder weniger der Fall ist, noch daß Müdigkeit, Schlaffheit und Resignation in dem Ideal der Untätigkeit eine willkommene Zielsetzung gefunden hat. Die griechischen Philosophen waren die geistigen Führer des griechischen Volkes, und was sie lehrten, stand im innerlichen Zusammenhang mit der Wesensart der griechischen Nation. Wenn der moderne Denker Fichte seinem Volke das Ideal der Tätigkeit predigt, so geschieht es, um aufzurütteln, so will er ein Volk, das in Gleichgültigkeit und Indifferenz versunken war, zu den höchsten Leistungen entflammen. Wenn der antike Philosoph seinem Volke das Ideal der Ruhe verkündete, so will er die Unrast

und leidenschaftliche Erregung seines Geistes dämpfen, fürchtend, daß es auf uferlose Bahnen getrieben wird und an der ὕβρις zugrunde gehe. Wenn dagegen der orientalische Weise das beschauliche Leben lehrt und verkündet, daß durch das Schicksal dem Menschen alles von Ewigkeit her bestimmt und zugewiesen sei, so lehrt er nichts anders als die Selbstbesinnung der orientalischen Kulturen in ihrer müden Reife.

Wenn nach der Ueberzeugung des griechischen Wertbewußtseins das Objekt oder die Natur das Bestimmende ist, so muß der Gedanke der Notwendigkeit entscheidende Bedeutung gewinnen. Der festgefügten Ordnung der Natur, deren Schönheit der griechische Geist bewunderte, muß sich der Mensch fügen und einordnen. Die Gesetze der Natur sind nach der griechischen Auffassung gut und heilsam. Wir haben keinen Grund, uns gegen sie aufzulehnen. Die Seinsordnung der Dinge fällt mit der moralischen Ordnung der Dinge zusammen. Was durch die Natur geschieht ist gut und gerecht. Diese Gleichsetzung steht im äußersten Gegensatz zu der Auffassung des modernen Bewußtseins. Der moderne Geist lehnt sich gegen die Natur auf. Er empört sich gegen die Grausamkeit des Naturgesetzes, das durch Krankheit und Tod den Tüchtigen dahinrafft, das schöne Jugend zerstört und den Narren und Schwächling leben läßt. Das moderne Bewußtsein kann nicht die Auffassung vertreten, daß alles Unglück und alle Unseligkeit nur auf menschlicher Schwäche und menschlicher Satzung beruhe und daß die Natur nicht nur unschuldig, also wertindifferent, sondern sogar gut und gerecht sei. Das Bewußtsein des Griechentums in seiner maßlosen Bewunderung der überirdischen Herrlichkeit der Gestirnwelt glaubte in der Tat, daß alles Gute und Wertvolle der Vollkommenheit der Natur entstamme und alles Schlechte und Wertfeindliche in der Unvollkommenheit menschlicher Einrichtungen seinen Ursprung habe.

Die Gestalt des Todes, die für uns etwas Bizarres und Sinnloses hat, war dem griechischen Menschen vertrauter. Er hatte sich noch nicht so weit von der Natur entfernt, als daß seine unheimliche Paradoxie ihm deutlich geworden wäre. Der Tod erscheint ihm als das natürliche und selbstverständliche Ende des Lebens. Der Grieche kennt nicht das Gespenst des Mittelalters, den dürren Knochenmann, der gierig nach jungen frischen Leben verlangt und als wahnsinniger Spielmann zum Tanze aufspielt. Er kennt keinen Totentanz. Wohl beklagt er das dunkle Schicksal, das im Kriege die Besten dahinrafft. Wohl kennt er die feierliche Majestät des θάνατος. Aber das unheimlich Grauenvolle und Fratzenhafte ist seinem Geist

fremd. Die griechische Plastik hat den Tod als schönen Jüngling mit gesenkter Fackel dargestellt, und der hellenischen Dichtung verdanken wir die Verklärung des Todes als Zwillingsbruder des Schlafes. In hoher Einigkeit mit dem Geschick fühlt sich der griechische Weise, und so empfängt er das drohende Geschoß „vom sanften Bogen der Notwendigkeit". Immer dieselbe milde und versöhnliche Auffassung ohne leidenschaftlichen Widerstand gegen das Unvermeidliche! In diesem Sinne konnte der deutsche Idealismus behaupten, daß die Antike gegenüber der Spannung und Gegensätzlichkeit des modernen Bewußtseins Einheit und Natur bedeute.

Unter der Herrschaft des theoretischen Wertes steht auch die Auffassung des sittlichen Lebens in Griechenland. Für Sokrates ist es selbstverständlich, daß die Tugend ein Wissen sei. Wenn ich zur Einsicht des Guten und Richtigen gelangt bin, dann werde ich auch gut und richtig handeln. „Kein Mensch tut freiwillig unrecht." In dieser Lehre des Sokrates liegt der Glaube an die zwingende Macht des Wissens. Der Macht der Erkenntnis kann ich nicht widerstreben. Und weiter ruht darin ein ethischer Optimismus: Der Glaube an die Güte der menschlichen Natur, die das Böse nicht tut aus Freude am Unrecht, und andere Menschen zu quälen und zu schädigen, sondern weil sie über das Wesen des Guten nicht Bescheid weiß und das Böse tut, weil sie es für das Gute und Richtige hält. Alle Schuld und alle Sünde ist im Grunde nur Irrtum.

Die Vorherrschaft des Theoretischen hat das sittliche Wertbewußtsein in Griechenland zu keiner reinen Entfaltung gelangen lassen. Mochte das Leben und der Tod des Sokrates auch den höchsten Forderungen der ethischen Norm entsprechen, so ist die Autonomie des sittlichen Bewußtseins im griechischen Denken doch noch zu keiner Selbstbesinnung der spekulativen Vernunft gelangt. Zu dieser Entwicklung hat auch die Vermischung der ethischen Wertsetzung mit hedonischen und utilaristischen Tendenzen sehr viel beigetragen.

Eine scharfe Trennung des theoretischen und ethischen Wertes ist erst durch Aristoteles vollzogen worden. Aber auch aus seiner Lehre können wir die höhere Wertschätzung des reinen Denkens und der Kontemplation gegenüber allem Streben und aller Tätigkeit deutlich erkennen. In der Ethik handelt es sich um das spezifisch menschliche Gut und um ein Ziel, das erreichbar ist, das also in einer engen Verbindung mit der Wirklichkeit steht. Der theoretische Wert der Erkenntnis ist dagegen ein göttliches Gut. Er ist über aller Wirklichkeit erhaben und nie ganz erreichbar. Und während das

sittliche Leben seine Erfüllung im Staate findet, führt der theoretische Wert über alles Gemeinschaftsleben weit hinaus.

Der höchste ethische Wert ist für den Griechen die soziale Gemeinschaft des eigenen Staates. Der ethische Individualismus ist nur vorübergehend in der sokratischen Schule aufgetreten. Plato hat die Einordnung des Individuums in das Staatsganze auf das schärfste betont, und auch nach Aristoteles ist der Staat das unbedingt Bestimmende für die sittliche Individualität, die nur in ihm ihre vernünftigen Anlagen entfalten kann. So ist der Persönlichkeitsbegriff in der griechischen Kultur nur wenig entwickelt, so reich und schön das Personenleben war, das es erzeugte. Nichts von dem Kultus der Persönlichkeit ist hier zu finden, wie ihn die Stoa im römischen Weltreich mit dem Ideal des Weisen getrieben, und vollends ist Kants ethischer Begriff der Persönlichkeit dem Griechentum fremd. Diese Tatsache, daß in Griechenland ein vorbildlicher Typus der Persönlichkeit sich gebildet, ohne daß der Begriff der Persönlichkeit in seiner Fülle und Schönheit zum Selbstbewußtsein des griechischen Geistes gelangte, findet seine Analogie in der Behandlung des künstlerischen Problems. In Griechenland finden wir eine große vorbildliche Kunst, vor allem hat die Plastik und von den Formen der Dichtkunst das Epos und das Drama eine unübertroffene Gestaltung gefunden. Auch zur Bildung des Lebens hat der ästhetische Wert in Griechenland sehr viel beigetragen. Dennoch ist es dem griechischen Geiste nicht deutlich geworden, was die Kunst im ganzen Zusammenhang seiner Kultur bedeutete. Das hat erst der griechische Weise Epikur nach dem Untergang des Hellenentums erkannt und das Schöne zum Prinzip des Lebens erhoben. So bestätigt sich bei den Griechen das historische Prinzip, welches Hegel aufgestellt hat, daß nämlich die Philosophie erst dann zum Verstehen einer Kulturepoche gelangt, wenn ihre Gestalten den Zauber der Jugend verloren haben und alt geworden sind.

Da das griechische Wertbewußtsein den Gegensatz von Sein und Sollen nicht kennt, die Tätigkeit für gering erachtet und der ewig gleichen Ordnung der Natur so ausschließlich hingegeben war, können wir wohl verstehen, daß die Geschichte für die Kultur des griechischen Volkes nur eine geringe Bedeutung besaß. Zu dieser unhistorischen Auffassung wurde Griechenland auch durch den einseitig nationalen Wertgesichtspunkt getrieben. Die Griechen hielten sich für das einzig vernünftige, für das einzig wertvolle Volk. Somit konnte eine wertvolle soziale Gemeinschaft über Großgriechenland nicht hinausführen. Aber der griechische Individualismus war so mächtig, daß

sein Gemeinschaftssinn in der Hauptsache schon bei der πόλις halt machte. Die πόλις war für ihn der höchste Gemeinschaftswert, nicht etwa das europäische Griechenland oder gar Großgriechenland. Das Solidaritätsgefühl mit der Menschheit war im Hellenen noch nicht erwacht. Mit dem Untergang seiner πόλις war das wertvolle Geschehen für ihn zu Ende. Wie konnte er da an einen Fortschritt des Menschengeschlechtes zu immer neuen und höheren Formen der Kultur glauben. Für ihn war es selbstverständlich, daß seine Kultur einst dahinwelken mußte, wie alles schöne Leben, das einst geblüht. Das griechische Bewußtsein kannte auch nicht den Gedanken der Entwicklung, die Weiterführung und Weiterbildung des Begonnenen in einer neuen Kultur oder in einem anderen Volke. Vielleicht hätte diese Form des Weiterlebens und Weiterwirkens für das griechische Wertgefühl auch keine erhebliche Bedeutung besessen. Menschentum und Menschenschicksal sah es nur im Bilde seiner Vaterstadt.

So lehrte die griechische Philosophie den Kreislauf des Geschehens, die Wiederkehr des Gleichartigen. Alles Kulturgeschehen wiederholt sich in derselben oder in ähnlicher Form. Eine ganze Kultur wird verschüttet, und eine neue Kultur erhebt sich an derselben Stelle, und das Gedächtnis der Menschen bewahrt kaum eine leise, schwache Erinnerung an das, was verloren ging. Diese Vorstellung, daß das Kulturgeschehen immer wieder durch Katastrophen unterbrochen wird, um aus primitiven Anfängen heraus sich immer wieder von neuem zu entfalten, die für das moderne Bewußtsein etwas Trostloses hat und die es durch den Gedanken des menschlichen Fortschritts zu überwinden sucht, hatte für den griechischen Geist augenscheinlich nichts Furchtbares, sondern wurde von ihm als eine Selbstverständlichkeit des Naturgeschehens betrachtet.

Neben der theoretischen Wertsetzung, die für die Struktur des griechischen Kulturbewußtseins bestimmend geworden ist und auch dem Gebiet des sittlichen Lebens und der Geschichte seine Prägung gibt, tritt die ästhetische Werthaltung besonders deutlich hervor und machte ihren Einfluß auch bei der Bestimmung des Absoluten und Göttlichen geltend.

Wenn der griechische Geist noch so sehr den Gegensatz der Wirklichkeit bejahte, wie das Heraklit in seiner Lehre vom ewigen Widerstreit getan, so hörte er doch nicht auf, die Einheitlichkeit des letzten Weltgrundes zu betonen und lehrte den Logos, die Vernunft der Welt, als Prinzip der ἁρμονία. Harmonie und Maß, diese wichtigen Kategorien des Schönen hat der griechische Geist immer wieder

als Prinzip der Lebensführung und als Sinn der Welt gedacht und verkündet.

Wenn nun doch der ästhetische Wert zu keiner Selbständigkeit in der griechischen Auffassung und Deutung gelangt ist, so hing auch das mit der maßlosen Bewunderung zusammen, die der griechische Mensch gegenüber der Natur hegte. Und da war es neben dem gestirnten Himmel vor allem die menschliche Gestalt, die seinen leidenschaftlichen Sinn für das Schöne erweckte und ihn dahin führte, das Kunstwerk des Lebens über das Kunstwerk der Natur zu setzen. Er empfand die nackte Gestalt des jugendlichen Menschen als so liebenswert und so vollendet, daß er vermeinte, der Künstler könnte die Natur nicht übertreffen, er müsse nur den Versuch machen, sie so schön zu bilden, wie sie in der Wirklichkeit sich darstellt. Dies Ziel aber wird er niemals vollkommen erreichen, denn so lebenswahr und lebenswarm auch der Bildner den Marmor gestaltet und so anbetungswürdig die Götter- und Jünglingsgestalten eines Phidias und Praxiteles auch sein mögen, das Letzte fehlt ihnen doch, nämlich die Beseelung, die den Reiz und den Zauber des jugendlichen Leibes erst in seiner ganzen Herrlichkeit offenbart. Die Schöpfung kann so schön sein, daß sie die grenzenlose Liebe ihres Schöpfers erweckt, doch fehlt ihr die Seele, um die Augen aufleuchten zu lassen und die starren Glieder zu lösen: das Bild des Pygmalions bedarf des Lebens.

Die Erhebung des Naturschönen über das Kunstschöne, wie sie dem Wertbewußtsein des Griechentums entspricht, ist auch darin begründet, daß die Musik in Griechenland noch keine selbständige und entscheidende Bedeutung gewonnen hatte. Der Leistung der Plastik gegenüber könnte man zweifelhaft sein, ob die Marmorgestalt auch wirklich die Schönheit des menschlichen Körpers erreicht, in der Musik ist der Triumph der Kunst über die Natur sicher und augenscheinlich. Denn die Natur kennt keine Klangwirkung, die der Instrumentalmusik eines Beethoven, Bach und Wagner zur Seite zu stellen wäre. Und so können wir verstehen, daß die Romantik in stolzer Freude über die Größe und Macht der Musik das Kunstschöne über das Naturschöne erheben konnte und Oskar Wilde schließlich zu der paradoxen Behauptung gelangte, daß nicht die Kunst die Natur, wohl aber die Natur die Kunst nachahme und nachbilde.

Man hat Plato Mangel an Kunstverständnis vorgeworfen, weil er die Künstler aus seinem Staat verbannen wollte. Und doch ist gerade seine Philosophie für das theoretisch-ästhetische Wertbewußtsein der Griechen besonders typisch. Die Wirklichkeit des Schönen war für ihn eine absolute Gewißheit, und der platonische ἔρως ist

mit leidenschaftlicher Liebe den schönen Gestalten zugewendet. Ueber aller Sinnenwelt erhaben ragen und ruhen die Ideen, die übersinnlichen Gestalten — Marmorbildern vergleichbar. Und er, der die Künstler gering geachtet, weil sie vielleicht zu sehr auf die Nachahmung der Wirklichkeit bedacht waren, hat in seinen großen symbolischen Kunstwerken, welche die Form des Mythos tragen und in dem Zusammenhang der platonischen Dialoge dort ihre Stelle finden, wo die Begrifferkenntnis nicht mehr weiter vordringen kann, sich selber als den großen Künstler erwiesen, der die Fähigkeit besitzt, der Schönheit des Ewigen vollendete Gestalt zu geben.

Die Genealogie der Einsamkeit.

Von

Herman Schmalenbach.

Das Erlebnis der Einsamkeit scheint dem Zeugnis seines Namens nach ein bloß negatives Erlebnis zu sein, das zu seiner Möglichkeit den Gegenhalt der Zweisamkeit und Mehrsamkeit voraussetzt. Es scheint in Opposition zu diesem seinem Korrelat, das seinerseits sehr viel selbständiger, selbstverständlicher ist, lediglich ein Fehlen, einen Mangel fühlbar zu machen, dem man ein gewisses Verschoben-Sein des Ursprünglichen, »Natürlichen« anmerkt.

Das »natürliche« Verhalten des Menschen ist offenbar, sich mit allen anderen Menschen und selbst mit den Tieren, den Pflanzen, den Gegenständen und Dingen des gesamten Lebens so eins zu fühlen oder doch jedenfalls ihnen so nahe, daß auch nicht für das Internste der Seele irgendwelches Einsamkeits- oder Fremdheitsgefühl der Umwelt gegenüber entstehen kann: Psychisches lebt ja in allem ringsum, murmelt aus der fließenden Quelle, raunt aus den Blättern jedes Baumes und Strauches, wird als Atem oder Wind vernehmlich beredt, wie es als Zorn aus dem rollenden Donner, als hochhinfahrende Freude aus den Strahlen der Sonne tönt. Auch ist die Eingestelltheit der Menschen solcher Frühe durchaus auf das Zusammen mit anderen Menschen, mit Tieren und Dingen gerichtet, so daß ihnen selbst im Kontraste gegen die Umwelt, einem Leid etwa, das nur einen Einzelnen trifft, und bei vielleicht vorauszusetzender Gleichgültigkeit aller Andren dagegen, ja selbst in äußerem Allein-Sein, das höchstens Angst oder Sehnsucht erweckt, das Bewußtsein irgendwelcher prinzipieller, nicht durch dies oder jenes veranlaßter »Einsamkeit« schlechterdings nicht entstehen kann. Schon weil man alles Psychische in engster Gemeinschaft und selbst Identität mit dem biologischen »Leben« begreift, ist das Gefühl der Abseitigkeit durchaus undenkbar.

Auch der »natürliche« Mensch kennt aber, wie wir soeben sagten, das Angst- oder Sehnsuchtserlebnis des äußeren Allein-Seins, wovon sich die spezifische Einsamkeit — abgesehen vielleicht noch von der Gefühlsqualität des Schmerzlichen, die sich bei der letzteren oft auch mit Freudigkeit vermischt und zuweilen sogar dadurch ersetzt wird — nur insofern zu unterscheiden scheint, als diese keiner Konstellation von »Umständen« zu ihrem Auftreten bedarf, ja auch unter günstigen Umständen und manchmal gerade unter diesen zu entstehen vermag: mitten unter Freunden überfällt die Seele die erschreckende Einsicht des prinzipiellen Allein-Seins. Das Gefühl davon ist nicht von Außen bedingt, quillt spontan aus der eigenen Seele hervor und hat daher weiterhin auch nicht wie jene nur »zufällige« Einsamkeit den Charakter des Transitorischen: gewiß ist auch die eigentliche Einsamkeit ein seinem Wesen nach nur zu Zeiten und für Zeiten in das Bewußtsein tretendes Erlebnis, aber da, wo es gegründet und sozusagen essentiell ist, lebt es doch in der Form des alle Erlebnisse färbenden »Unterbewußtseins« dauernd, liegt nur in stets halbwachem Schlummer; ja die Einsamkeit hat hier, selbst wenn sie als Erlebnis nicht dauern sollte, ihrem Charakter nach die Eigenschaft der Dauer, eines etwas nämlich, das zwar als solches vergehen mag, dessen Grund und Basis aber immer bleibt, das von Außen höchstens geweckt, niemals geschaffen wird.

Damit aber ist unser erster Ansatz durchaus in Frage gestellt, der die Einsamkeit als bloß negatives Beziehungserlebnis und in steter Korrelation zur Vielsamkeit verstand; negativ war nur die uneigentliche Einsamkeit des »natürlichen« Menschen, auch als solche zwar eine Umkehrung des »Natürlichen«, wobei aber genauer nur die Bedingungen umgekehrt und »unnatürlich« sind, während die Antwort durchaus »natürlich« ist; die dagegen wirklich aus der »Natur« herausfallende, ihren Grund nur in der eigenen Seele habende Einsamkeit ist, da dieser Grund ja nun selbstverständlich nicht ein bloßes Fehlen, bloßer Mangel sein kann, durchaus positiv. Soviel allerdings wird immer von der eben notwendigen Negativität der Einsamkeit bestehen bleiben, daß sie sich durch ein Fehlen, einen Mangel (oder a u c h dadurch) ausdrückt: den Mangel der Teilnahme von Außen oder am Außen, der die Einsamkeit konstituiert, wenn auch der Grund hier nicht das Außen und nicht das Fehlen ist, sondern die positive qualitas des Ich; doch geht die Negativität jedenfalls nur den Ausdruck, das Bewußtwerden der Einsamkeit an, nicht ihre Provenienz — und mit der positiven Provenienz wird dann weiterhin auch der Charakter der Einsamkeit, der wahren und echten

Einsamkeit, ein positiver sein, wird sich auch unabhängig von der Provenienz der positive Charakter in der bloßen Erscheinung der Einsamkeit zeigen.

Wir wollen diesen positiven Charakter der Einsamkeit nicht weiter untersuchen. In allen abgeschwächteren Bezeugungen, die aber auch dann immerhin noch stark und eigenartig genug sind, um ihr Entstanden-Sein aus dem Positiven erkennen zu lassen, wird sich auch die positive Einsamkeit dem Bewußtsein als bloß negative manifestieren, ja das oft trotz des positiven Ursprungs in den allein noch vorhandenen Resten auch sein. Sogar ist dies die verbreitetste und vielfach nicht einmal mehr als solche gesehene Form der Einsamkeit in der modernen Welt, dort nämlich, wo sie sich nur als Hast oder nie befriedigte Sehnsucht ausspricht: die Seele ist auf ständiger Suche nach Verbindung, nach Mitteilung, wobei die Erfolglosigkeit solcher Suche doch darin liegt, daß derartige Seele — gleich übrigens dann auch allen andren — sich nicht auf die anderen »einstellt«. Sehr viel tiefer reicht schon das aber dennoch in der Erscheinung nicht minder negative Einsamkeitsgefühl, wo der Wille zur Einstellung allseitig da ist, auch das Vermögen dazu nicht mangelt, aber trotzdem die schmerzliche Erkenntnis nicht weicht, daß ein Letztes der Seele, ihr Innerstes stets unausgesprochen bleiben muß, daß von dort aus keine Brücke hinübergeht. Als Einsamkeit gelten oft auch die Zustände der Trauer, ja schon des Unmuts, in denen die Seele so mit sich selber und dem sie Ausfüllenden beschäftigt ist, daß auch ein sehr wohl in der gleichen Zeit vorkommendes brennendes Verlangen nach Aufgerührt-Werden von Außen nicht hilft, der Zuspruch anderer Seelen nicht trifft, ja selbst die Kunst, die Musik und schließlich sogar, bei religiösen Menschen, zu ihrer dann freilich quälendsten Scham, die Tröstung der Religion schweigt; doch eigentliche Einsamkeit ist in diesem Phänomen nicht gegeben (sowenig wie in dem Allein-Sein der Seele mit ihrem Werke), denn das auch hier freilich vorhandene schmerzlich-unstillbare Verlangen nach Zwiegespräch wird hier nicht vom ja dauernden Kerne der Seele, sondern gleichsam durch eine, wenn auch innere, Wand, die relativ zufällig und vor allem transitorisch ist, behindert; zugegeben werden muß freilich, daß auch diese scheinbare Einsamkeit in der beschriebenen, sehr der Individualität anhaftenden Form nur dort möglich ist, wo die kulturelle Situation derartig individuelles, einzelseelisches Fühlen und damit auch die wahre Einsamkeit dem Prinzip nach hat ebenfalls schon entstehen lassen.

Im übrigen aber sind alle diese Einsamkeiten, wie wir schon

sagten, negativ, wenn auch ihr letzt-ursprünglicher Entstehungsgrund vielleicht positiv war und man die Positivität irgendwie noch immer den jetzt jedenfalls allein noch vorhandenen Resten anmerkt. Es ließen sich indes leicht auch Beispiele der wahrhaft und voll positiven Einsamkeit geben, wie sie uns in der Folge denn auch begegnen werden — einstweilen aber sollen alle diese, hier nur als provisorische Aufweisungen des Ausgangsphänomens gedachten Andeutungen nur dazu dienen, unsere eigentliche, die historisch-kulturphilosophische Absicht vorzubereiten. Wir wollen in dem gegenwärtigen Zusammenhang nicht auf eine genaue Beschreibung und Zergliederung des Einsamkeitserlebnisses aus, ebensowenig, wie uns an einer eigentlichen »Theorie« der Einsamkeit liegt, einem Netze etwa, in dessen Maschen die in Frage stehenden Phänomene und ganz genau nur diese eingefangen und möglicherweise auch schon sortiert würden. Wollten wir dies, so wäre wohl zur Charakterisierung der »positiven« Einsamkeit zunächst schon darauf aufmerksam zu machen, daß mit der Einsamkeit notwendig zusammenhängend ein gewisses Fremdheitsgefühl sei, das zwar auch den Abstand gegen die Umwelt enthält und insofern gleichfalls bloßes Relationserlebnis ist, aber doch die subjektive Beziehungsseite, das Ich, schon sehr viel positiver ausdrückt; es wäre weiter vielleicht eine Unterscheidung von aktiver und passiver Einsamkeit zu statuieren, deren letztere (vermutlich tiefere) die Teilnahme des Außen am eigenen Selbst, deren andre die Teilnahme des Selbst am Außen ersehnte; und ferner wäre die Frage der Schmerzlichkeit oder, da es auch das ja heute gibt, der Freudigkeit des Gefühls zu betrachten; vor allem aber müßte das Verhältnis der Einsamkeit zu Individualität und Individualismus [1], auch zu Subjektivismus untersucht werden, die sicherlich damit verwandt, zum Teil wohl nur einfach umfassender, zum Teil aber auch ganz anders geartet sein dürften. Wir wollen alles dieses nicht, sondern unsere Absicht soll lediglich sein, die historische und kulturphilosophische Frage nach den geistigen Zusammenhängen, den situationellen Gründen der Einsamkeit zu beantworten, wobei freilich auch die Psychologie, Psychophänomenologie unvermeidlich einige Aufhellung erfahren mag, wie sich auch das Problem der »positiven« Einsamkeit, dessen erste Abgrenzung uns nur zur notdürftigsten Einstellung veranlassen sollte, von selber lösen wird.

Eben bei solchem Verzichte indes auf psychophänomenologische Aufzeigung wird es vielleicht als ratsam erscheinen, den Ausgang

1) Vgl. dazu den Aufsatz »Individualität und Individualismus,« der demnächst in den »Kantstudien« veröffentlicht wird.

an einem Punkte zu nehmen, wo das Erlebnis der Einsamkeit gleichsam einen faßbaren Körper, einen vom bloßen »Leben« losgelösten oder loslösbaren Ausdruck erhalten hat, was vor allem in einer Philosophie, einem metaphysischen Begriffs-System geschehen sein könnte. Was da nun in der Tat dem Erlebnis der Einsamkeit ganz eigentlich entspricht, ist wohl das Dogma von der Präponderanz der »inneren Wahrnehmung«, das alle »unmittelbare Gegebenheit« in das Einzelbewußtsein verlegt, alles andre aber nur als aus diesem erschlossen behauptet. Es ist ein Gedanke Descartes', auf den diese große Bereiche der gesamten neueren Philosophie überherrschende Lehre zurückgeht: der cartesianische »Zweifel« nämlich, der als das methodische Grundprinzip der Philosophie gefordert wurde, fand seine Grenze am »Ich«, das sich seinerseits in eben dem Zweifel selber verbürgte und somit als die einzige selbstgewisse Realität bestehen blieb.

Es ist ein durchaus neuzeitlicher Gedanke, mit dem die neuzeitliche Philosophie beginnt, wie auch das Erlebnis der Einsamkeit ein durchaus neuzeitliches zu sein scheint. Gleichwohl finden wir aber auch schon in der Antike, so fern ihr auch die spezifische Theorie vom Wertvorzug der inneren Wahrnehmung wie auch jede darauf aufgebaute Metaphysik des Einzelseelischen, etwa die des Leibniz oder in andrer Weise des Berkeley war, eine gewisse Analogie: in dem Subjektivismus der Sophistik: Gorgias stellt den ungeheuerlichen Satz auf, daß es ein vom Subjekt unabhängiges Objekt der Erkenntnis überhaupt nicht gebe; wenn es aber eines gäbe, so wäre es doch jedenfalls nicht erkennbar; sollte es indes sogar erkennbar sein, so könne zumindest diese Erkenntnis eines Subjekts keinem anderen Subjekte mitgeteilt werden. Das scheint wohl in der Tat das Aeußerste, was an »Subjektivismus«, an absoluter Eingeschränktheit des einzelnen Ich in das eigene Selbst denkbar ist: gegen die Dinge ist hier ebenso wie gegen alle anderen Individuen die Seele schlechthin abgeschlossen, hat wie bei Leibniz keine »Fenster«, durch die irgendetwas hinaustreten oder hereinkommen könnte.

Es ist der Geist der Skepsis, dessen Umkreise sich der sophistische »Subjektivismus« zuordnet, und Skepsis, nämlich Zweifel war es auch, was ja den cartesianischen Satz hervorbrachte; nur ist die Richtung allerdings umgekehrt, da das dubito des Descartes nicht wie das der Sophistik dauernde Absicht, dauernder Selbstwert, sondern Durchgang und Vehikel positiver Erkenntnis sein soll, eine bloße »skeptische Methode« also, die ja auch von Kant empfohlen wird und dem Philosophieren bei seinem ihm von Vielen wenigstens zugeschrie-

benen Anspruch auf »Voraussetzungslosigkeit« vielleicht sogar notwendig ist.

Man könnte daher in der Skepsis, sei es in der absoluten, sei es in der bloß methodischen, die Basis des gesamten einzelseelischen Fühlens und damit der Einsamkeit zu erkennen vermeinen, da die Skepsis nämlich nicht, was sich zunächst freilich auch noch annehmen ließe, das, was bei Gorgias ihr Argument, bei Cartesius ihre Grenze ist, von Außen übernommen hat oder übernommen zu haben braucht, sondern wirklich ihrerseits zu schaffen imstande sein dürfte. Man hat die Skepsis — und dies scheint zunächst doch durchaus berechtigt — historisch daraus abzuleiten versucht, daß in der jeweils vorhergehenden Geistesepoche eine reiche Mannigfaltigkeit philosophischer Weltsichten emporgewachsen war, die sich gegenseitig widersprachen, und deren — wenn auch vielleicht vor der weit und groß überschauenden philosophia perennis gar nicht vorhandene, so doch dem enger und minder tief sehenden Auge der Zeitgenossen erscheinende — »Anarchie« das Philosophieren jetzt aus der metaphysischen in die erkenntnistheoretische Fragestellung, diese aber sogleich zur Skepsis und zwar, was Formulierung und Argumentierung angeht, subjektivistischen Skepsis verschob: seiner Herkunft gemäß und von Anfang an mußte wesensnotwendig das Problem des Erkennens, ohne sich auf die Unterscheidung von Erkenntnisarten einzulassen und vielmehr sogleich die allgemeine Möglichkeit des Erkennens fassend, negativ beantwortet werden, wie auch weiterhin der Rechtsgrund für derartigen Agnostizismus allein im eben hier also erscheinenden Subjektivismus, in der Eingeschränktheit der Seele ins eigene Selbst gesehen werden konnte: denn da die Unterschiede der bisherigen metaphysischen Bilder den Individuen zur Last gelegt wurden, so hielt man das Erkennen überhaupt für eine Angelegenheit der Individuen, worauf man dann in Verbindung mit der ja schon im Anfang vorgezeichneten Skepsis übertreibend die individuellen Unterschiede zu schlechthiniger Abgeschlossenheit der Individuen machte. Zwar gilt diese Ableitung zunächst nur für die antike, die sophistische Skepsis, aber für die cartesianische, bloß methodische Skepsis, bei der das Ich nicht Argument, sondern Grenze, Haltmachen des Zweifels ist und auf der Grenze, dem Haltmachen der Ton liegt, ließe sich vielleicht, wenn nicht direkt, so doch auf dem Umwege über die echten Skeptiker, die ihm vorhergingen und von denen er abhängig ist, die Montaigne, Sanchez, Charron, bei denen die Sache nun in der Tat ähnlich wie bei den Sophisten liegt, die gleiche historische Ableitung versuchen. Daß weder in der Sophistik noch bei jenen Skeptikern des 16. und

17. Jahrhunderts, sondern erst bei dem (in der Antike fehlenden) Nachfahren der letzteren — der nämlich in dieser für ihn ja nur propädeutischen Hinsicht wirklich nur Nachfahre und daher hier systematisch enger, schmaler war — die Verbindung von Zweifel und Einzelseele ganz rein und ausschließlich vollzogen wurde, könnte die Herkunft der im Anfang eben noch nicht so ganz klaren und sauberen Theorie von der Eingeschränktheit des Ich nur wahrscheinlicher machen.

Ein Einwand dürfte es zunächst noch nicht sein, daß später diese Theorie sich von der freilich in Resten spürbar stets verbleibenden Skepsis, die ja auch schon bei Descartes bloß methodisch war, getrennt hat und nun selbstverständlich weiterlebt. Gewichtiger ist, daß sich auch umgekehrt die Skepsis vom Subjektivismus loslösen konnte: so hat sie z. B. im »Biologismus« statt der Abgeschlossenheit der Einzelseele, die in allen Lebewesen prinzipiell allein vorhandene und stets andre Interessiertheit der »Gattung« als Argument des Zweifels genommen; und der »Transszendentalismus«, der sein Bestreben als eine Forschung nach den »notwendigen und hinreichenden« Bedingungen der Erkenntnis (wie dann auch aller anderen Kulturgebiete) denominiert und gemäß solcher Einstellung auf genau das »Notwendige und Hinreichende« — gleich der mathematischen Axiomkritik, der ja auch diese Termini entnommen sind — eine skeptische Methode, wenn nicht befolgt, so doch als das methodische Grundprinzip fordert und zu befolgen vorgibt, hat an Stelle des dann zu neuem Ansatz werdenden subjektiven Ich die als rein objektiv begriffenen, ihre Verbürgung aber allein aus dem wechselweisen Zusammenhange aller Erkenntnis nehmenden Prinzipien der Wahrheits-Geltung als Grenze des Zweifels genommen. Aber der Biologismus ist seiner Intention nach ja eigentlich keine Skepsis, er will die Möglichkeit des Erkennens nicht leugnen, sondern in einer nur dem Vertreter des absoluten Wahrheitsgedankens als Leugnung erscheinenden Weise deuten; und dem Transszendentalismus ist der Zweifel, wie Descartes und Kant, bloße Methode, die zwar in ihren Anfängen, als sie noch von der wirklichen Skepsis abhängig und durch diese orientiert war, deren Formen und Gesetze annehmen konnte, sich inzwischen aber völlig eigene geschaffen hat und mit jener also auch in keiner Weise mehr zusammengestellt werden darf. Nur die eigentliche Skepsis und sogar — falls es nämlich noch andre gibt — nur diejenige Skepsis, die historisch als der Gegenwurf auf eine Reihe sich widersprechender oder zu widersprechen scheinender metaphysischer Weltsichten begriffen werden muß und die auf diese

Widersprüche hin mit völliger Leugnung des Erkennens antwortet, den Grund aber dann naturgemäß, der »individuellen« Verschiedenheit der Systeme entsprechend, in den »Individualitäten« sieht, führt zum theoretischen Subjektivismus.

Wenn wir gleichwohl nicht an die Entstehung des einzelseelischen Fühlens und gar der eigentlichen Einsamkeit aus der Skepsis glauben, so leitet uns dabei zunächst die allgemeine Einsicht, daß die Geistesgeschichte niemals derartig logisch-gradlinige Wege geht: schon die Skepsis allein ist zwar bloß philosophiehistorisch in solcher Weise abzuleiten, aber im Zusammenhange der gesamten kulturellen Situation hat sie doch Verbindungen und Beziehungen, die weitere und tiefere Gründe notwendig machen, als es die bloße Resignation auf Metaphysik vor deren bisheriger »Anarchie« wäre. Und das die Skepsis hier Argumentierende, die einzelseelische Einsamkeit, ist erst recht einer so reichen Mannigfaltigkeit von Lebenstendenzen und -äußerungen verknüpft, daß nur theoretische Ableitung allzu schwach und kümmerlich ist. In der Tat erkennt sich die offensichtliche Kurzbeinigkeit dieser Genealogie vor allem daran, daß die Behauptung zunächst der Sophisten — als der ersten, die hier zu nennen waren — von der schlechthinigen Eingeschränktheit, Abgeschlossenheit jedes Ich ja etwas durchaus anderes bedeutet als das von uns Gesuchte. Gewiß spricht aus jenem Satze des Gorgias ein extremer Subjektivismus, aber es ist ein bloßer Erkenntnis-Subjektivismus, und nichts verrät, daß ein wirkliches und einzelseelisches F ü h l e n vorhanden gewesen sei. Im Gegenteil: die muntere Geschäftigkeit der Sophisten, die sie zwar aus allen politischen und sozialen Gefügen herausgetan, sie aber dafür in einem steten und auch kein Innerstes mehr abseits lassenden Zusammen mit zahllosen Freunden, Genossen, Schülern belassen hatte und schon durch die Gewohnheit ständigen und stets wachen Redens und Diskutierens, das keineswegs ein gewaltsames Uebertönen des inneren Allein-Seins, sondern im Gegenteil eine sehr helle und frohe Betriebsamkeit war, das wirkliche einzelseelische Sein durchaus ersticken mußte, konnte keinerlei innere Einsamkeit und echte, tiefe Fremdheit gegen jedes Draußen aufkommen lassen. Was man aber allerdings wird annehmen müssen, ist dies, daß auch der bloße Erkenntnis-Subjektivismus der Sophisten gewiß in den tiefer liegenden Schichten des eigentlichen, des fühlenden »Subjektivismus« ursprünglich begründet gewesen sein und aus diesem stammen mag, wie man denn also auch ohne weiteres die Existenz solchen tiefer liegenden »Subjektivismus« in der gleichen und der vorherigen Zeit vermuten muß, nur haben die Sophisten das

Urerlebnis nur nacherlebt und nacherlebend zu ihren Zwecken verwandt: die Skepsis ist nicht Grund — ist übrigens ebensowenig, wie man nun umgekehrt und auf den Charakter des seelischen Eingeschlossen-Seins als Argument der Skepsis hin denken könnte — Folge des »Subjektivismus«, sondern beide sind zunächst voneinander völlig unabhängig, sind autochthon, wenngleich die sich ja auch später noch wiederholende historische Verbindung der beiden darauf hindeuten mag, daß beide in einer gemeinsamen geistigen Gesamtsituation, deren Ausdruck beide dann sind, verwurzelt sein dürften.

Wenn es nun also gilt, die tieferen und erst eigentlichen Statuierungen der wahrhaften Einsamkeit in den primären Ausformungen historisch zu erkennen, so werden wir in der Antike das Auftauchen dieser Geisteshaltung am wenigsten vermuten. Der Grieche lebte völlig in der früher als das »natürliche« Verhalten des Menschen angedeuteten Weise, wozu ihm seine aus solchem Verhalten hervorgegangene Religion, die alles ringsum nicht nur psychisch, sondern selbst göttlich zu sehen lehrte, noch besondre und dauernde Fähigkeit gab. Und auch in menschtümlichen Lebensbezügen ist die Verbundenheit zumal dadurch sehr stark, daß der »Staat«, dies Gesamtsymbol — nach antiken Begriffen — aller übergreifenden Wesenheit, von leidenschaftlich zusammenzwingender Kraft war: selbst ein Themistokles, dessen äußere Schicksale völlig alle Bande zu zerreißen scheinen, löst sich doch innerlich niemals von diesem sichersten Zentrum los. Aber eben Themistokles ist anderseits doch auch Beispiel dafür, daß innerhalb des Staatlichen die Einzelindividuen stets mehr hervorgetreten waren, und im weiteren Verlaufe des fünften Jahrhunderts, in den Lockerungen vor allem, die schließlich die Zeit des peloponnesischen Krieges jedweden Geistesbezirken brachte, sondern sich die Individuen, wenn nicht aus allen Gefügen überhaupt, so doch jedenfalls aus den staatlichen, und wenn wiederum nicht aus allen staatlichen überhaupt, so doch zumindest aus denen, in die sie ursprünglich hineigeboren waren, bis schließlich für eine Gestalt wie Alkibiades, in dem man denn auch öfters den ersten Repräsentanten des »Individualismus« erkennen zu können geglaubt hat, der erst gesetzte Wert das Ich, der Staat aber bloßes Mittel wird. Dennoch werden wir das hier Gesuchte, das Erlebnis der im eigenen Ich durchaus und immer eingeschlossenen und in diesem Sinne der »Einsamkeit« einzelseelischen Seele schwerlich grade bei Alkibiades finden: er gehört durchaus zum gleichen geistigen Bereiche wie die Sophistik, wie bei dieser bedeutet die Herauslockerung aus den überkommenen staatlich-sozialen Verbänden keineswegs wahre Ab-

seitigkeit der Seele von ihnen, sondern nur deren Unterordnung unter das aber dennoch ausschließlich mit ihnen beschäftigte und in solcher Beschäftigung sogar aufgehende Ich; das Verhältnis zum Staate ist — ebenso wie das zur andren machtvollsten Bindung, die es daneben gibt: zur Sitte — viel zu sehr ausdrücklich, positiv gegengewendet, als daß daraus echtes Allein-Sein abzulesen wäre. Ueberhaupt werden wir, wie sich jetzt schon ahnend zeigt, bei der Suche nach wirklicher psychischer Einsamkeit und Fremdheit schwerlich das Geistigste und geistig Reinste verlassen, werden bei weiterem Zurückgehen sogar außerdem nur in den heimlichsten, verborgensten Provinzen nachfragen dürfen, da sicherlich die erste Manifestation solchen neuen Gefühles die offene Helle des vollen Tages gescheut hat.

Alkibiades und die Sophistik sind innerhalb des im großen und ganzen doch noch althellenischen Ordnungsgefüges die letzten, schon übergehenden Zeugen der geistesgeschichtlichen Gesamtepoche, die ihren Beginn in den gärenden Zeiten des etwa siebten vorchristlichen Jahrhunderts hatte, als auf allen, sowohl den geistigen wie den staatlichen, den gesellschaftlichen wie den wirtschaftlichen Gebieten die homerisch-adlige Welt in schweren Erschütterungen zerbarst und damit ein neues Zeitalter heraufkam. Man hat nun schon des öftern bemerkt und besonders an der Dichtung belegt, wie sich in diesen bedeutenden Wandlungen auch das Ich-Bewußtsein bildete: gegenüber der ganz gegenstandsbezogenen Epik entsteht die Lyrik und zwar schon in der eigentlichen, nicht nur Preis oder Trauer (wie in Fest-, Sieges-, Kult-Gesängen) objektiv bezeugenden, sondern wahrhaft und genau die individuelle Seele austönenden Gestalt. Indes auch diese individuelle Seele, die Seele der Sappho, des Alkaios, hebt sich doch nicht aus der Gesamtheit menschtümlicher Lebensbezüge heraus, hat nicht als einsame und fremde, sondern nur als die intensivste Verdichtung alles auch sonstigen Psychischen Stimme gefunden. Noch Aeschylus' Prometheus negiert doch selbst in seinem tiefsten Allein-Sein, den Zwiegesängen mit den Okeaniden und Io, nicht den leidenschaftlichen Zusammenhang mit den anderen Wesen, die vielmehr aufs Stärkste an ihm, wie er an ihnen, teilnehmen, nur freilich manche in feindlichem Sinne, — so wenig wie er die Götter und ihre Herrschaft überhaupt, sondern höchstens diese Götter und die Herrschaft dieser negiert.

Gleichwohl spüren wir in der Tat bereits in der Frühzeit des neuen Geistes, ja grade da, nur eben in den heimlicheren, verborgeneren Zonen, die der Form nach noch freilich verhangenen, dunkel sich ahnenden ersten Schauer der Einsamkeit und der Fremdheit: die

Klage der irrenden Demeter etwa um ihr verlorenes Kind, nach Außen hin charakteristisch noch ganz in der Gestalt überkommener Bildung, hat in tiefem Unterschiede von Zorn und Trauer Achills den hier wohl anfänglichst sich regenden Ton der süß in das Unendliche hinausverschmelzenden Einzelstimme, die nicht aus bloßem Mangel, wenn auch scheinbar so motiviert, sondern positiv und originär bis ins Letzte einsam ist, auch selbst durch das Auffinden der Tochter nicht von dieser Einsamkeit erlöst werden könnte. Und die diesem Hymnus gleichzeitigen, noch ganz beginnlich und keusch in bäuerlichen und Hirtenschichten aufblühenden chthonischen Arten der griechischen Religion mit ihrer sonderbar nahen und fernen, einsam fremden Zärtlichkeit für den Zeus »Eubouleus« oder die »Eumeniden« erzittern in ähnlicher Abseitigkeit von allem umgebenden Hier. Noch manche Beispiele ließen sich sagen, die freilich nur erschau-, nicht erweisbar sind, aber alles, was damals von den großen Wogen allgemeiner Gärung mit heraufgespült wurde, versickert sehr schnell aus den sichtbaren Bereichen, ist nur noch in den ungestalteren Tiefen dunkel zu erraten, sobald sich auch — es geschah sehr schnell — der neue Geist sieghafte Gestaltung klassischer Formen geschaffen hatte. Mögen sich auch in dem Schmelz und der schimmernden Biegsamkeit sapphischer Verse — in dem καὶ γάρaὶ φεύγει ταχέως ιδώξει etwa — solche Seelentöne verfangen haben, im ganzen werden sie auch hier, wie stets in der klaren Höhe schon wieder zu neuer Fügung gelangter Darstellungshelle, in veränderter Weise gesellig, dürfen wir sie voll und eigentlich nur in den unteren und unausgesprochenen Schichten vermuten, bis sie von dort dann um die Mitte des fünften Jahrhunderts von neuem hervorbrechen. Denn daß sie dieses dann taten, daß sie nur zeitweilig geschlummert hatten, dafür ist nicht allein ihre äußere Nutzung durch die sie als solche doch durchaus nicht kennenden Sophisten und selbst Alkibiaden, sondern ist vor allem ihre jetzt endlich reine und freie, unmittelbare Manifestierung Zeugnis: in der Tragödie des Sophokles. War die strömende Leidenschaft eines Aeschylus noch durchaus dem panhellenischen Pathos der Perserkriege zugehörig, ist diejenige des Euripides schon allzusehr durch Kompliziertheiten und selbst Intellektualismen verstellt, so nennt man Sophokles nicht zufällig vorzüglich den »frommen« Dichter, hat schon Wilhelm Schlegel den in ihm gesehen, »dessen Empfindungen am meisten Verwandtschaft mit dem Geiste unserer Religion haben«; und in diesen Prädikaten ist sicherlich ein Teil desjenigen ausgedrückt, was wir im jetzigen Zusammenhange an Sophokles bemerken. Schon der »Konflikt« der Antigone etwa ist

hier belegend: Konflikte zwischen göttlichem und menschlichem Recht hatte es zwar von jeher gegeben, ebenso wie auch Konflikte zwischen Einzelnen und dem Staat; bei letzteren aber war dann der Kampf doch immer nicht gegen den Staat als solchen, sondern nur gegen den derzeitigen und als derzeitigen Staat gerichtet, während bei ersteren der Staat überhaupt nicht in Betracht kam; hier aber steht Antigone in einem Gegensatze zwischen göttlichem und staatlichem Gesetz, was allerdings ein völliges Novum allem älteren Griechentum gegenüber bedeutet: diesem hatte der Staat ja als Ausdruck und Werkzeug der Götter, als ihre symbolische Selbstdarstellung gegolten, wie denn auch alles Göttliche nur durch die »Mittlerschaft« des Staates gegeben war; von solcher Mittlerschaft nun weiß Antigone gar nichts, der Staat stammt nicht etwa von nur feindlichen, er stammt überhaupt nicht von den Göttern, und Antigone stellt sich nicht gegen ihn, sondern einfach außerhalb seiner, stellt sich statt dessen — und dies ist das Positive — in ein unmittelbares Verhältnis zu den Göttern, die hier vielleicht zum ersten Male, wenn man von den frühesten Bezeugungen der chthonischen Religionsformen absieht, wo das aber jedenfalls noch verhangener war, ganz direkt und selbst ohne den Umweg über die Leiblichkeit zur einzelnen Seele hinabgreifen. Und eben an der Stelle der Tragödie, wo dieses geschieht, ist darum deren Erscheinen, über alle Konflikts-Ueberlegungen hinaus, am intensivsten und überzeugendsten: in den unsagbar süßen, hinschmelzenden Versen vor dem Tode, in denen Antigones Seele ihre tiefste Einsamkeit singt, und die in seltsamer Fremdheit neben den doch auch erschütterten des Chores stehen, angehaucht schon von dem Atem der eschatologischen Mächte, an denen Antigones Seele jetzt unmittelbaren Anteil hat. Der seherhafte Gesang des ebenfalls dem Tode nahen Oedipus auf Kolonos hat ähnliche Töne.

Man könnte angesichts des Sophokles meinen, daß vielleicht die Tragödie überhaupt, der Geist des Tragischen als solchen die Geburtsstätte der Einsamkeit sei. Auch im Wesen des Tragischen liegt, wie hier freilich nicht ausgeführt werden kann, die ἔκκρισις eines Einzelnen, sich Individuierenden, aus dem umgebenden Kosmos, das durch irgendein Ordnungsgefüge wie Staat oder Sitte repräsentiert ist. Die Notwendigkeit solcher Individuation folgt aus dem Gesetze des Kosmos selbst, der nur sich individuierend lebt. Der dennoch in diesem Sich-Individuieren erscheinende »Frevel«, der alles Individuierte sich gegenseitig wieder zu vernichten, wieder in die Einheit einzuschmelzen zwingt, ist eben die Tragik des Universums, die von allem einzelnen Tragischen nur symbolisch wiederholt wird.

Die tragische Grundstruktur des Kosmos, die eben zur Zeit der Entstehung des tragischen Geistes und aus dem Gleichen heraus von Anaximander tief erschaut worden ist, führt nun, nach dieser Erkenntnis, diesem Sich-Bewußt-Werden des Tragischen, zur eigentlichen Tragödie und führt auch weiterhin, in den Seelen selbst, zu dem Erlebnis der Einsamkeit: dem schmerzlichen und seligen gefühlten Allein-Sein im Moment des Verlöschens mit Gott oder Kosmos oder dem eschatologischen Nichts — einem positiven Nichts — des Untergangs. In den Anfängen des tragischen Geistes, dem Hymnus an Demeter, dem ersten, fern aufblickenden Erwachen der chthonischen Religionsformen und ihrer sonderbar nahen und fernen kultischen Zärtlichkeit zittern denn auch in der Tat die einzelseelischen Töne, die der Einsamkeit sehr verwandt sind, wenn sie es auch nur in seltsamer, seltener Scheu tun. Die Entwicklung der Tragödie aber hat dann auf die ebenso zentrale andere Seite im Wesen des Tragischen, nicht auf die Einzelseele und ihr schmerzlich-seliges Abschied-Nehmen, schmerzlich-seliges Sich-Eintrinken-Lassen in den unendlichen Schoß, sondern auf die Notwendigkeit, auf das Schicksal, kurz auf das Gesetz des Kosmos die Betonung gelegt: bei äußerster Gleichheit des Schicksals und bei objektiv nicht minderer Einsamkeit sind Kassandras irre Rufe in Aeschylus' Agamemnon doch in dieser Weise von Antigones Sängen geschieden. Auch die shakespearische Tragödie, für die im übrigen jene kosmische Formel vom Tragischen nicht weniger gilt, legt alles Gewicht der beredten und singenden Stimme auf die Wucht des schicksalhaften Geschehens oder höchstens dessen Empfinden, nicht — oder wenigstens selten (wie freilich leis und fern etwa in Antonius' letzten Versen an Eros) auf das nackte Hinsinken der Seele. Im ganzen ist also allerdings der tragische Geist dem Erlebnis der Einsamkeit sehr nahe, alles Pathos des tragischen Dichters aber strömt ebensowohl in die weltlich-kosmische wie in die einsam-seelische Seite aus, und es war Sophokles' besonderer Ton, in dem sich diese verfing.

Noch von einer anderen Kunstart, und von ihr sogar vorzugsweise, wird man vielleicht die prinzipielle Nähe der Einsamkeit auszusagen geneigt sein: von der Plastik. Die Gestalten der Plastik stehen wesensgemäß (sofern es sich nicht um Gruppen handelt, von denen es natürlich nur als Gruppen gilt, und sofern vor allem selbstverständlich die Skulpturen nicht in ein umgebendes Ganzes, etwa architektonischer Art, einbezogen sind) einzeln und beziehungslos im unendlichen Raum, der als solcher zwar zu ihnen zugehört, aber eben nur als solcher, als unendlicher, qualitätsloser Raum, nicht wie der gemalte

Raum gemalter Gestalten als Luft, die man atmet. Jedoch eben die Beziehungslosigkeit hebt eigentlich das Prädikat der Einsamkeit auf, das sich ja nicht in dem auch hier freilich konstitutiven Fehlen jeder Beziehung erschöpft, sondern solches Fehlen ausdrücklich empfindet: die Intransitivität der plastischen Figuren unterscheidet sie zwar aufs Stärkste von den darum aus dem gegenteiligen Grunde un-einsamen Personen der Tragödie (der nicht-sophokleischen Tragödie), macht sie aber ebenso un-einsam wie diese, da zur Einsamkeit wenigstens die Möglichkeit der Transitivität gehört. Gleichwohl ist anderseits die Darstellung der Einsamkeit in der Plastik ebensowenig wie in der Tragödie, wo sie in der Dichtung des Sophokles ja tatsächlichen Ausdruck gefunden hat, von Grund auf versagt. Auch die — in Griechenland ja ebenfalls im Zeitalter des tragischen Geistes aufgestandene — Plastik bezeugt eine Ekkrisis, ein eben erst geschehenes Geboren-Sein aus dem Apeiron, dessen Schauer sie umzittern; aber das Apeiron, das sich im eben deshalb hinzugehörigen Raume symbolisiert, ist bei den griechischen Skulpturen seiner positiven Qualität nach ganz in die Gestalten hineingezogen, die Flut, aus der sie emporgeblüht waren, ist gleichsam von den jünglinghaften Leibern — eben dies bedeutet die »Jünglinghaftigkeit« der griechischen Plastik — zurückgetreten, der umgebende Raum nur als völlig qualitätsloser geblieben; die moderne Plastik hat demgegenüber versucht, die Unendlichkeit, aus der die Gestalten soeben heraufgetaucht sind, auch ausdrücklich in der Darstellung festzuhalten, indem sie, das Unendliche stofflich fassend, ein Stück ungestalteten Steines ringsum stehen ließ, wozu es auch sonst sehr sonderbare, der Form nach andre, dem Sinne nach verwandte Analogien gibt: allenthalben aber ist das Apeiron — und insofern bleibt das Wort von der Intransitivität, der Beziehungslosigkeit auch in dieser tieferen Einsicht bestehen — das, was h i n t e r den Gestalten liegt, woraus sie wohl hervorgegangen sind, das sie aber zurückgelassen haben, dessen sie sich nur noch fern erinnern und mit dem sie nicht in Aktion treten; gewiß tritt auch die einsame Seele nicht in Aktion, aber das Unendliche liegt — wie sich weiterhin noch deutlicher zeigen wird — sei es dunkel und lockend, sei es dunkel und schreckend, v o r ihr. Man könnte sich nun indes sehr wohl auch ein plastisches Kunstwerk denken, das unbeschadet der Unendlichkeit, die hinter ihm liegt, auch diejenige vor ihm offentäte und das Wieder-Zerschmelzen, Wieder-Eingetrunken-Werden zur Sichtbarkeit brächte, wobei dann, in einem Abschied-Nehmen, auch das Auge der Einsamkeit aufblicken würde: es scheint jedoch, als sei von der Geschichte kein solcher

Künstler, den die Tragödie in Sophokles hatte, geschaffen. Vielleicht ließe sich von den Gestalten Michelangelos, sowohl denen der eigentlichen Plastik wie auch denen der Sixtina, die ja mit dem Geiste jener Kunstgattung in vielbemerkter und eben hier begründeter Verwandtschaft stehen, jenes innere Gerichtet-Sein auf in der Zukunft liegendes Unendliches aussagen, wie denn auch jeder einzelnen von ihnen das ungeheuerste Allein-Sein, das Allein-Sein im unendlichen Raume, wesenhaft ist, aber es ist ein sozusagen objektives Allein-Sein, das zwar zu ihrem Charakter gehört, dessen sie sich aber nicht bewußt sind; der Grund liegt darin, daß alle diese Gestalten dem leidenschaftlichsten Drange zu einem Absoluten hinüber die lastende Schwere des Gegendranges entgegensetzen, daß jener wilde Wille darum zu sehr Wille ist und Wille sein muß, als daß das immer etwas von Zärtlichkeit durchtränkte Erlebnis der Einsamkeit zu entstehen vermöchte; die Gestalten Michelangelos sind wie im allgemeinen die der Tragödie zu sehr transitiv, während es die der Plastik als Idee und die der griechischen Plastik zu wenig sind.

Weder die Tragödie noch die Plastik also sind als solche und ihrer bloßen Gattung nach Dokumente des einzelseelischen Fühlens, sondern Sophokles' persönliche Stimme ist es, die derartige Töne verlautbart. Daß aber dennoch diese Töne nicht allzu dicht an grade diese Stimme gebunden scheinen, tritt neben ihn die sehr andre Gestalt des gleichen Zeitalters: Sokrates. Auch Sokrates ist, und noch weit intensiver als Sophokles, dazu schon sehr früh und in völlig anderem Sinne als etwa auch Platon, Aristoteles, die Stoa, nämlich nicht der Lehre sondern eben der Seele nach vom Christentum für sich reklamiert worden.

Von seinen Zeitgenossen mit den Sophisten zusammengehalten und sogar als deren Haupt angesehen, ist Sokrates für die im peloponnesischen Kriege zutagegetretenen Schäden, für die man den Sophisten die Schuld zuschob, verantwortlich gemacht worden. Sokrates selbst hat zwar, und ohne Zweifel mit sehr tiefem Recht, die Gemeinschaft durchaus geleugnet, auch hat die schon sehr bald erfolgte Revision des Prozesses durch die öffentliche Meinung Athens und aller späteren Jahrhunderte das erste Urteil als einen Justizmord verworfen, aber neuere und sehr gewichtige Stimmen haben es doch auch wieder bestätigt. Gewiß war Sokrates kein Sophist im Sinne des Gorgias oder Protagoras, deren Erkenntnis-Subjektivismus bei ihm ja durch einen sehr genauen, erhabenen Objektivismus ersetzt ist, aber anderseits kann doch nicht zufällig sein, daß sich die Gestalt des Sokrates als die vielleicht einzige des gesamten vorchrist-

lichen Griechentums, so antik und selbst hellenisch gewiß auch sie noch in zentralen Charakteren bleibt, doch in gewisser Weise nicht nur aus den Ordnungen wie ja auch die Sophisten und Alkibiaden, sondern aus der Lebensluft von Hellas heraushebt. Und nur ein Teil dessen — ein Teil allerdings — war Steigerung und Intensivierung des schwächer und sozusagen bloß intellektuell von den Sophisten Bezeichneten.

Solche Verwandtschaft und bloß komparative Unterschiedenheit bekundet sich immerhin schon in der Art und Weise des Philosophierens: auch die sokratische »Dialektik« bezeugt, sogar tiefer als die Skepsis der Sophisten, tiefer auch als die skeptische Methode Descartes' und sogar noch als der Antinomismus Kants, bei allem grade Sokrates charakterisierenden prinzipiellen Vertrauen schließlich sogar in die Wahrheit jedes einzelnen Wortes ein doch nicht minder charakteristisches und ebenso prinzipielles Mißtrauen in jede einzelne Behauptung: die Rechtmäßigkeit keines einzigen Dinges, die Richtigkeit keines einzigen Satzes wird in der Volks- und Väterweise einfach aus dem Ueberkommenen hingenommen, alles unterliegt der Prüfung an auch ihrerseits noch nicht sicheren absoluten Maßstäben, und auch jeder etwa ruhig seinem Tagwerk nachgehende Bürger wird rücksichtslos zu solcher Prüfung gedrängt — eine nie zu erlaubende Torheit sieht Sokrates offenbar darin, etwas ungeprüft hinzunehmen, einen Abscheu hat er davor, solche ungeprüfte Hinnahme auch nur bei Anderen zu gestatten, welches Resultat auch immer die Prüfung haben möge. Wieviel tiefer greift dieser erst jetzt ganz unbedingte, nicht selber mehr der Rechtfertigung bedürftige Drang nach Rechtfertigung alles andren, dieser Verzicht auf negative ebenso wie positive Anerkennung vor völlig parteiloser Prüfung über die Skepsis der Sophisten hinaus, die dagegen als fast nur privater, in gewisser Weise selbst gutmütiger und jedenfalls höchstens törichter oder ärgerlicher Frevel zu bezeichnen wäre!

Mit irgendwelchem Subjektivismus der Einzelseele hat freilich diese Haltung und Einstellung nichts zu tun. Gleichwohl aber erwächst daraus — und wieder ist dies dann nicht nur weit radikaler als bei den Sophisten, äußert sich darin nicht nur ein einfaches Weitergehen über das von diesen Getane gradlinig hinaus — eine neue, völlig eigenartige Absonderung des Subjekts: gewiß ist es nicht dieses Subjekt, sondern die an sich seiende Wahrheit, woran die Prüfung ihre Grenze und ihren Maßstab finden soll, doch ist es ja das Subjekt, das abgesondert von allem ringsum, abgesondert auch sogar von allen haltenden Banden der Tradition, einsam und allein mit der

an sich seienden Wahrheit vor dieser die Prüfung vollzieht: nicht anders als Antigones Seele vor den untersten und dunkelsten Mächten steht Sokrates vor und in dem leeren, weit hallenden Raume der Wahrheit. — Die Jenseitigkeit ist es wieder, die seine Stimme so einsam und fremd macht, doch bezeugt sich das Gleiche auch im irdischsten Hier: was zunächst die Sitte betrifft, so hatten sich ihr die Sophisten durchaus und als »vornehm« erscheinen wollende Leute sogar mit Betonung unterworfen, Alkibiades und in anderer Weise Kleon hatten »ihr ins Gesicht geschlagen«, Sokrates stellt sich teils ohne jedes Aufheben heraus, teils erkennt er sie mit lächelnder und inkonsequenter Beflissenheit als etwas Irrelevantes und jedenfalls noch nicht Ausgemachtes an — er stellt sich darüber. Und ähnlich ist sein Verhältnis zum Staat: sowohl die dagegen Anstürmenden, doch darin Aufgehenden und vor allem niemals das Prinzip, sondern stets nur das jeweilige Faktum Anrührenden, wie Themistokles, als auch die den Staat zwar nur als Mittel Ansehenden und ihrem Ich in diesem Sinne Subordinierenden, aber anderseits das Ich daran und zwar restlos Hingebenden wie Alkibiades hatten den Staat als Wesen hochgehalten, Sokrates stellt sich wiederum teils ohne Betonung heraus, indem er sich nicht darum kümmert, teils erkennt er ihn in einer so unendlich überlegenen Weise an, daß er sich zwar seinen Bestimmungen so positiv, wie es vor und neben ihm niemals geschehen war, durchaus unterwirft, dies indes lediglich darum tut, weil die höher gelegene Wahrheits-Erkenntnis es auch bei einzelnem Fehlspruch des Staates befiehlt — in der Anerkennung liegt mehr als im Gegenkampfe die fast schon an Christi »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist« erinnernde stärkste Apolitie, wie sie sich übrigens auch in seiner denkbar »unpolitischen« Verteidigungsrede, nach Platons Zeugnis, sowohl als lächelnde und inkonsequente Beflissenheit zu scheinbarer Politie wie in der zugleich als solchen gemeinten und nicht gemeinten Ironie auf alle Politie lebendig offenbart. Und so erkennen wir denn überhaupt in Sokrates vielleicht zum ersten Male — denn bei Sophokles beschränkte es sich ja doch jedenfalls auf die dichterische Objektivation und war nicht auch, was aber für das hier Gesuchte wesentlich ist, persönlich faßbar — nicht nur mehr wie noch in den Großen der Perserzeit den einzelnen großen Menschen, sondern die einzelne, weil einerseits nicht mehr in den ererbten Reichen beheimatete und anderseits, vor allem, einem neuen Absoluten gegenüberstehende, große Seele. Allerdings ist der Erkenntnis dieser Seele, ihrer Einsamkeit und ihrer Fremdheit etwas im Wege, das doch auch für Sokrates charakteristisch und in anderer Weise

sogar jenes bestätigend ist: die sogenannte »Ironie«, die ihn immer spielend umgibt, die sich auch zwischen jede Vorstellung desjenigen schiebt, was wir das Allein-Sein mit dem neu geschauten, jäh vor ihm erscheinenden und noch leer und weit hallenden Reiche des Ewigen nannten, vor und in dem er erschauernd steht; und doch bedeutet diese Ironie nichts andres als die zarte Verhüllung der Seele, die in das Unendliche sieht, gegenüber der endlichen Umwelt: sie hat ihre Provenienz in dem für jeden nordisch-protestantischen Menschen so unsagbar unverständlichen und oft sogar feindlichen südländisch-antiken Ideal der Publizität, das auch für Sokrates von unbedingter Geltung ist, wie denn sein ganzes Leben als ein durchaus öffentliches verlief, was nun allerdings auf der anderen Seite den freilich durchsichtigen Schleier der Ironie notwendig machte. Trotz beider spüren wir doch in der Art, wie Sokrates etwa am Schluß des Symposion schließlich als Einziger übrig bleibt, auch wenn er dann baden und ins Gymnasion geht, spüren wir in jenem letzten Worte an Kriton von dem Hahne, der noch dem Asklepios geschuldet werde, spüren wir eigentlich in jedem einzelnen Beisammen zwischen Sokrates und den Freunden, so wach und gegenwärtig seine Seele stets scheint, daß doch noch ein Letztes und Tiefstes, vielleicht sich selber unbewußt, da verborgen und nur unausgesprochen bleibt.

Was in Sokrates und Sophokles zum ersten Male deutlicher heraufgetaucht war, ist aus dem Leben der Antike nicht wieder verschwunden, wenn seine Dokumente auch von neuem — doch niemals wieder so völlig wie vorher — vom Gelärm der alexandrinischen Jahrhunderte überspült werden. Zwar dürfen wir sie nicht auf den eigentlichen Höhen des Geistes, nicht in der geistigen »Sozietät« oder dort doch höchstens leiser und blasser suchen. Platons große Seele zunächst war viel zu sehr auf ein »Teilnehmen«, wenn nicht — obwohl in Sizilien und in der Akademie auch das ja der Fall war — am Staate oder Staatlichem, so doch am objektiven und reichen, großgebauten Leben der Ideen eingestellt, Aristoteles' viel zu sehr in das organisch Geformte, am und im Stoffe sich Auswirkende einbezogen, als daß für Einsamkeit und Fremdheit noch Gefühle übrig blieben. Allenfalls, daß mal in irgendeinem Stoiker ein schmerzliches, in irgendeinem Epikuräer ein wehmütiges Gefühl solchen wahren Allein-Seins flüchtig aufgeblickt haben mag, hervorgebracht bei beiden dann aus der tiefen Ueberzeugung von der Fragwürdigkeit und Abgründigkeit des irdischen Daseins, doch ebenso schnell vorübergehuscht, vielleicht verjagt, sei das auch nur, was wohl bei Manchem möglich wäre, aus einer bloßen instinkthaften Diätetik, die pflicht-

gemäßes Handeln oder zartes Genießen befahl. Doch wahr und voll lebendig blieb das einzelseelische, das einsam-fremde Fühlen sicherlich in jenen jetzt stets zahlreicheren Schichten, die ohne freie Möglichkeit paradigmatisch verwendbarer Epiphanie in dumpfem Harren oder irrer Suche die religiösen Sehnsüchte nährten, wobei die übrigens jetzt fast allgemeine und sogar zur Mode gewordene Apolitie, die aber bei den Vielen nur ein Freimachen zu prinzipiell nicht andren und jedenfalls ebenso völlig ausfüllenden Betriebsamkeiten war, ihnen nur die äußere Basis gab.

Die religiösen Sehnsüchte der Zeit fanden schließlich ihre Erfüllung in dem nun auch das einzelseelische Fühlen und Bewußtsein in erst ganz nackter Deutlichkeit zur Darstellung bringenden Christentume.

Wenn man das »Wesen des Christentums« dahin bestimmen zu sollen vermeint hat, daß in ihm zuerst der »unendliche Wert der Menschenseele« erkannt worden sei, so ist das zwar zunächst und ohne nähere Ausdeutung eine bloße leere Phrase. Das Christentum hat ohne Zweifel noch andre und wohl zentralere Wesenheiten, ganz abgesehen davon, daß man es schwerlich mit den außerdem vielleicht nicht einmal mehr sicher und genau feststellbaren und jedenfalls von den sonstigen der Spätantike kaum unterscheidbaren, sogar an sich nicht sonderlich unterschiedenen Lehrmeinungen Jesu identifizieren darf, und davon, daß, wenn man dies gleichwohl tut, das eigenste sachliche Zentrum doch wohl zum mindesten in dem gelegen haben müßte, was den historischen Hauptinhalt von Jesu Predigten ausgemacht hat: das aber waren, wie neuere Forschung immer deutlicher erkennt, in erster Hinsicht und vielleicht ausschließlich die eschatologischen Prophetien. — Gleichwohl aber läßt sich, wenn nicht in Jesu Lehren und Sätzen, so doch in dem noch aus den evangelischen Berichten (vor allem bei den Synoptikern) durchhörbaren Ton einer Stimme, besonders ferner auch aus dem, was dann seine erste historische Wirkung gewesen ist, allerdings das seltsame, höchst rätselhafte Aufblicken, Aufblühen eines in der Tat eigentümlichen, bisher noch nie so dagewesenen Seelenhaften und zwar Einzelseelenhaften erkennen.

Um zunächst von Außen her zu beginnen: so geht sogleich die Apolitie, das »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist«, mit aller seiner Gleichgültigkeit gegen den Kaiser, der schon ein Versagen zu positiv wäre, weit über alles, was etwa auch Sokrates Aehnliches bietet, hinaus in der Forderung an den reichen Jüngling, in der ja doch unter Reichtum alles, schlechthin alles Irdische verstanden wird;

und mag immerhin auch das Zurückweisen dessen, der sich, bevor er mit Christus ginge, noch erst von den Seinen verabschieden wollte, an das sokratische Wegschicken der Frauen vor der Todesstunde erinnern, so ist doch der ungeheure, noch heut erschreckende Befehl an den, der vor der Nachfolge nur erst noch seinen Vater begraben wollte — »Laß die Toten ihre Toten begraben« — in seiner furchtbaren Rigorosität nun in der Tat ohne jedes Beispiel, das selbst (um das schon komisch, ja possenhaft Stärkste zu nennen) bei den Kynikern denkbar gewesen wäre. Losgebrochen ist die Seele und zwar spürbar jetzt die wirklich und eigentlich einzelne Seele aus allen, durchaus allen Gefügen, wenn diese auch als solche freilich schon sehr lange gelockert waren — sie ist es in einer Weise, die jedem frühantiken Menschen nur todeswürdigen Frevel hätte bedeuten können, und die den Ton von Christi Stimme zu dem absoluten, welthistorischen Novum macht.

Das gilt nicht minder auch dem älteren Judentum gegenüber: auch in ihm werden sich, und infolge der leiblosen Gottferne des Monotheismus vielleicht sogar noch stärker als im Heidentume, Spuren einzelseelischen Fühlens finden, wie denn, zumal in der Exilzeit, aus den Psalmen manchmal etwas seltsam an die Seele Rührendes zu tönen scheint, das, nur dünner, ähnlichen Wesens ist. Gleichwohl ist gerade dem Judentum gegenüber das Neue, ist nun mit vollem Ausdruck die Einsamkeit und Fremdheit, und ist sie in positiver Begründung sichtbar geworden: das ältere Judentum nämlich war doch vor allem und seiner zentralen Essenz nach ein »Bund«, ein Bund aber nicht nur, wie man das meistens versteht, zwischen dem auserwählten Volke und Gott, sondern ebenso und besonders ein Bund zwischen den durch das Bekenntnis zu dem einigen Gott verbundenen Männern seines Volkes als solchen; die Absonderung des Führers aber, dem nur getrennt von den Andern, auf einem Berge Gott von Angesicht zu schauen oder doch seine Stimme zu hören erlaubt ist, bedeutet gleich dem Allein-Sein nur des höchsten Priesters im Allerheiligsten zu Ostern nicht das einsam-fremde Stehen der zitternd-nackten und armen, aber dennoch kindlich vertrauenden Seele vor dem Unendlichen, es bedeutet nicht die innige Gottnähe, sondern Gottferne: die furchtbare Jenseitigkeit des erhabenen Gottes allein verbietet, daß Alle ihn sehen oder hören. Ganz eigentlich Gottnähe aber ist es, was Christi einsamem Beten zu grunde liegt und nun erst das wahre, bei den Früheren nämlich noch gar nicht vorliegende einsame Beten erzeugt: undenkbar aber wäre auch jede Gottnähe ohne völliges Allein-Sein im übrigen, eine Un-

denkbarkeit, die noch viel weiter geht als das Allein-Sein in der Gottferne und ausgesprochen z. B. als der tiefere Sinn jener alles Gebet in die Heimlichkeit zu verlegen befehlenden Worte der Bergpredigt ist, mag auch die Begründung des Evangeliums nur — in welcher Form es derartige Haltung freilich von jeher gegeben hat — auf die Besorgnis der Heuchelei hinweisen. Gethsemane bezeugt den wahren Sinn und ist zugleich das erhabene Beispiel der furchtbarsten Einsamkeit, die je auf der Welt erschienen ist, überragt nur noch von der Einsamkeit am Kreuze. — Die Einsamkeit im Gebet, die Einsamkeit vor dem Tode, sie bedeuten das Gleiche: denn der Tod ist hier ja nicht bloß gehorchende Hinnahme göttlichen Geschickes, wie er auch schon bei Sokrates, bei Antigone nicht bloßes Nachgeben gegen die Gesetze gewesen war, sondern positives Eingehen in Gott. Und so mag denn auch, wenn wir nun in Verbindung mit diesem die Quelle des hier aufgestandenen einzelseelischen Fühlens vermuten, noch einmal daran erinnert werden, daß eschatologische Prophetien es waren, um die sich Christi gesamte Predigt zentrierte, daß eschatologicshe Stimmungen es überhaupt waren, die alle Stationen des historischen Weges, den wir bisher gingen, umdämmerten.

Der innersten und letzten Seeleneinsamkeit, die in Christus Erscheinung wurde, widerspricht es nicht, daß auch dessen Leben von der Zeit seines ersten Auftretens an die große Linie eines öffentlichen Daseins gehabt hat, obwohl das frühe Jünger-Werben und Gemeinde-Bilden mit der damit verbundenen inneren und innigen Inanspruchnahme der ganzen Seele diese, die nun von allen äußeren Banden befreit ist, von neuem und in ganz neuer Nähe dem Menschlich-Irdischen öffnen mußte. Auch die ersten christlichen Gemeinden, zunächst nur Zusammenkünfte gleichgestimmter Einzelseelen zu gegenseitiger Stärkung und Befestigung im Glauben, ja zu nur äußerer Abgrenzung und wechselweisem Schutze, in denen der Charakter des Einzelseelischen, vor allem durch das einsame Gebet, im Anfang sehr lebendig gewesen sein muß, stellen sich schon durch die Betonung der Charitie bereits frühzeitig auf herzliche Offenheit zueinander ein, und hier hat dann offenbar die starke Verknüpfung durch das gemeinsame Abendmahl, haben vor allem wohl die leidenschaftlich wirksamen chiliastischen Hoffnungen mit ihrem epidemischen Enthusiasmus sehr bald die einzelseelische Fremdheit und Abseitigkeit durch neues Gemeinschaftsfühlen überflutet. Und da von da aus nun auch sogleich, beginnend nämlich bereits bei Paulus, die Durchdringung des christlichen Seelentones mit griechisch- und römisch-antiken Göttlichkeits- und damit zugleich — da in der

Antike ja Religion und Staat aufs Innigste vereinigt waren — griechisch-römisch-antiken Staatsvorstellungen anhub, kurz das Urchristentum sich erst zum reichskirchlichen, dann (nach der Trennung der beiden Reichshälften) im Abendlande zum päpstlichen Katholizismus umbildete, verschmolz das Einzelseelische stets stärker im großen Reigen der gläubigen Gesamtheit: die festen Fügungen der mittelalterlichen Kirche ordnen jede Einzelseele in ihre genaue und festgelegte Stelle des pyramidischen Systems, und dieser Stellencharakter gibt sogar jeder ihr Wesen, ist der Seele als solcher gegenüber primär.

Gleichwohl haben auch im Mittelalter manche Frömmigkeitsweisen das nackte und einsame Stehen der Seele vor dem unendlichen Gott bewahrt: es ist die Mystik, die das einzelne Ich auch jetzt noch oder auch jetzt wieder in seinem ganzen und vollen Allein-Sein begreift, und die das gleichfalls dadurch tut und allein zu tun vermag, daß sie sich gleichfalls über alle halb doch irdischen Mittler- und Stufenfolgen der Kirche hinweg unmittelbar zu Gott stellt — selbst wo das Streben nach der Vergottung doch über solches Mittlertum schnell und laufend hinzittert und sich die Mystik also durchaus der katholischen Religionsform einordnet, zu der sie ja anderseits auch und charakteristisch gehört: Vergottung eben ist doch das Ziel, und dies macht die Seele des Mystikers auch selbst im römischen Christentume so einsam und fremd, macht seine Stimme stets, auch trotz der vielen Genossen, im großen Gesange der Kirche so einzeln und heraushörbar.

Eben in der Zertrümmerung der Kirche, in der Zertrümmerung des Mittler-Prinzips überhaupt lag das Wesen der Reformation: »Werkheiligkeit« ist für Luther, »Kreaturvergötterung« ist für Calvin die Essenz des Katholizismus, der sich damit für beide als »Paganismus« bestimmt. Die konstante Mitwirkung der Antike am Bau der katholischen Kirche war so, und mit tiefem Rechte, als für diese zentral erkannt, gleichwie die Charakterisierung der Antike durch eben das Ineinanderbezogensein des Göttlichen und des Irdischen sehr richtig erschaut wird; demgegenüber sollte die Reformation, und auch das in dieser Richtung, so weit der Unterschied sonst ist, mit einigem Rechte, Erneuerung des Urchristentums sein; daß man dabei die Mystik des Mittelalters, die ja auch auf Luther von unmittelbarem Einfluß gewesen war, aus dem Katholizismus herausnahm, ist von ebenfalls aufhellender Bedeutung.

Denn in der Tat: hier kommt von neuem, wie in Urchristentum und in Mystik, und hier kommt sogar mit ganz intensiver, freilich

auch engerer Einseitigkeit der Einzelseelenton und das Einzelseelenbewußtsein zu völligem Durchbruch, und es geschieht — nun schon nur bestätigend, was wir allenthalben erkannten — durch die mittlerlose Einsamkeit vor Gott. Auch die Renaissance hatte ja das Negative, die Zertrümmerung des pyramidischen Stufenbaues, mit der Reformation gemein, jedoch die Seeleneinsamkeit kannte sie so noch nicht: nirgends in ihr steht arm und schweigend eine einsame Seele vor der Furchtbarkeit oder der Süße des Unendlichen, dem sie sich schenkend hingäbe; die Gegenwart ist ihr primärer Bezirk, darin sie sich leidenschaftlich auslebt; eine »Welt« ist immer um sie herum, sei diese Welt auch eine höchst persönliche, sei sie selbst eine Traumes- und Zauberwelt. Das gilt auch von Michelangelo, dessen maßloser Geist stets mit ganzen Gruppen sich bewegender Leiber angefüllt ist, die als solche freilich alle ein wildes Sich-Recken nach der Unendlichkeit haben, bei denen dies aber dann, wie wir früher sagten, die Passivität der echten Einsamkeit stört; dies passive, schon blumenhafte Zerschmelzen der Seele in die Süße des Unendlichen hin ist eher das Teil Botticellis, den man als künstlerische Persönlichkeit, nach der Gewalt seiner Darstellungskraft in diesem Verein gewiß nicht nennen dürfte, in dessen Wesen jedoch das Gerichtet-Sein auf ein Jenseits und Absolutes hin nicht weniger charakteristisch ist: bei Botticelli aber ist dieses Jenseits schon allzunahe, ist schon da, und das Um- und Rückblicken seiner Gestalten ist das von Seligen, die außerdem aus ihrer Seligkeit bereits wieder ein neues, zärtlich-kokettes Gesellschaftsspiel machen; und restlos ganz von solcher zauberischen Unendlichkeit des »Paradieses« umblüht, überhaupt gar nicht mehr der irdischen Welt noch angehörend, daher auch keines Einsamkeits-Erlebnisses fähig ist schließlich Lionardo, der damit den Ring der wenigen transszendent gewandten Renaissance-Geister schließt.

Luther zuerst also ist wirklich und ist restlos einsam — wenngleich allerdings nur in den Stunden, da er aus vollem Wesen lebt, denn im Profanen war dieser in der religiösen Inbrunst einsamste Mensch, wie Christus (etwa auf der Hochzeit zu Kana) und wie die Gläubigen der Urgemeinden, sogar gesellig und im Sinne echter Innigkeit gesellig; in der Glut des religiösen Erlebnisses aber, in der furchtbar dunklen Nacht der erbsündig verworfenen Seele, in der jähen Verzückung durch die aus der Gnade geschenkte, nicht verdiente Erlösung: da ist Luther so unendlich allein, wie Christus am Kreuze oder am Oelberg — »mit seinem Gott allein«; alles Irdische ist abgefallen, keine Institutionen auch der geistigsten Art, ja keine Freunde sind geblieben; nur die zitternde, frierend geängstigte,

frierend selige Einzelseele ist Gott gegenüber noch da. Zum »täglichen Brote«, dem Sinnbilde irdischen Daseins, rechnet Luther und Luthertum nicht nur »Essen, Trinken, Kleider, Schuh« usw., sondern ebenso »fromm Gemahl, fromme Kinder, fromm Gesinde, fromme und getreue Oberherrn«, ja »Ehre, gute Freunde, getreue Nachbarn und desgleichen« — selbst das »Frommsein« von Gemahl und Kindern ist nur irdischer Wunsch, Wunsch der irdischen und mit andren zusammenlebenden Menschen, nicht aber des eigentlichen und wahren, der »mit seinem Gott allein« ist.

In diesem »Mit seinem Gott allein« haben wir nun aber auch endlich, weit über Luther hinaus, die allumfassende Formel, die jegliches Entstehen des einzelseelischen Fühlens in vollem Maße erklärt: nicht das bloße Freisein von allen irdischen, auch allen im Irdischen gotthaften Verbänden, das nur die negative Vorbedingung ist, sondern das positive »Mit seinem Gott allein sein« — das natürlich für jede Form schweigenden Stehens vor neu und schauernd geschautem Absoluten repräsentativ sein muß — erzeugt die eigentliche Einsamkeit der eben deshalb und dadurch, der erst jetzt wahrhaft einzelseelischen Seele. Der gleiche Grund verbindet das Einzelseelisch-Sein von dessen ältesten, noch sehr ungefähren Regungen in den chthonischen Kulten über Sophokles und Sokrates zu Christus hin und weiter über die Mystik bis Luther, und wohl wäre diesem historischen auch ein rein philosophischer Beweisgang, von jenem dann bestätigt, trotz der Bedenklichkeit solcher geschichtsloser Demonstrierungen anzufügen, falls man dessen begehrte. Wir wollen die Suche hier abschließen, erachtend, daß wir mit genügender Sicherheit nunmehr die zweite, von der früheren verschiedene und sehr viel tiefere Antwort bekommen haben.

Verschieden von der Ableitung aus der Skepsis und sehr viel tiefer ist die Begründung des einzelseelischen Fühlens in der Einsamkeit vor Gott — aber eigentlich war ja jene frühere zum Schlusse doch keine solche Begründung gewesen, hatte sich vielmehr anstatt der feststehenden resultativen Begründung die Aufgabe weiteren Suchens nach anderer und tieferer Begründung als Abschluß gezeigt, so daß es also jetzt auf die Verbindung ankommt. Schon oft hat man nun in der Tat den sonderbaren Zusammenhang von Skepsis und Mystik gesehen, dessen Wesen und Bedeutung im übrigen uns hier nicht zu erforschen obliegt. Und Mystik in gewisser Weise, sofern man nämlich unter Mystik zunächst nichts weiter als die mittlerlose Einung mit dem Göttlichen versteht, das nackte Stehen der Seele vor und in dem Unendlichen, war ja doch allerdings der letzte see-

lische Sinn alles eigentlichen Einsam-Seins — und so dürfte der Zusammenhang, wenn nicht innerhalb jedes das eine von beiden vertretenden Geistes, so doch in der jeden umgebenden zeitgenössischen Situation vermutlich gemacht sein. Ein Wort Nietzsches — »Wenn Skepsis und Sehnsucht sich begatten, entsteht die Mystik« — hat schon tief die gegenseitige Nähe der drei Elemente erkannt, denn die »Sehnsucht« vertritt natürlich die einzelseelische Einsamkeit; nur ist hier das originäre Verhältnis ohne Zweifel pervertiert, indem die Skepsis positiv, die Mystik negativ und auch die Sehnsucht zu sehr bloß als Mangel genommen ist: die mystische Schau, die mystische Einung mit Gott sind sicherlich das Primäre, und die Skepsis ist das Vehikel. Ob freilich alle Skepsis überhaupt und jedenfalls alle subjektivistisch argumentierende Skepsis so aus der Mystik erwachsen sei, ist, wenn man es ohne Umweg verlangt, allerdings doch zweifelhaft; wohl aber läßt sich behaupten, daß stets und ausschließlich aus der Mystik (zusammen mit der mystisch begründeten Skepsis, die dem Endlichen und nur diesem gilt) das einzel-seelische Fühlen herauftaucht, das nun als solches zur Zeittendenz und erst dann, von da aus, auch Grund profaner und selbstzweckhafter Skepsis wird: für die Sophistik läßt sich das jedenfalls, für die anderen subjektivistisch-skeptischen Geschichtsbezirke wird es sich von genauer fragender Geisteshistorie vermutlich nicht minder nachweisen lassen.

Das Allein-Sein mit Gott ist die einzige primäre Quelle alles einsamen Fühlens und Bewußtseins: das ist das Resultat, das unsre bisherigen Fragen gezeitigt haben. Doch dieses Resultat scheint, wenn wir nun noch einmal und auf den nächsten Schritt des Erlebnisses hin das »Allein-Sein mit Gott« ins Auge fassen, einen sehr merkwürdigen Widerspruch, eine Aufhebung des ersten Resultates zu implizieren. Schon der eine Umstand macht Schwierigkeiten, daß alles Allein-Sein der Seele mit Gott ja doch immer nur die internsten, heimlichsten Schichten der Seele betrifft, nicht aber auch die in solchem Verhalten nur stummen, fraglosen Funktionen der Peripherie, nicht sogar auch die des Wollens und Wirkens, während doch auch von diesen, ja gerade von ihnen die Behauptung der »Fensterlosigkeit« gilt: nicht mit seiner individuellen, empirischen, sozusagen irdischen (nämlich auch am Irdischen teilnehmenden oder teilzunehmen fähigen) Seele, sondern nur mit deren innerstem, dem absoluten Kerne, der, wenn er in solchem Momente mit sonstigen Seelen verglichen werden könnte, in seiner letzten Nacktheit kaum von diesen unterschieden wäre, schaut Luther in seinen religiösinbrünstigen Stunden, schaut die Mystik, schaut Christus in Gottes

Auge; die individuell-empirische Seele aber ist es, für die aus solchem Erlebnis das Bewußtsein des Einzelseelischen aufkommen soll. Und noch tieferer Widerspruch begegnet uns aus dem, was dann die in solchem religiösen Kerne frierend einsame Seele Gott gegenüber wirklich erlebt; einsam ist sie, einsam wie Luther in der fruchtbaren Nacht der Verworfenheit, einsam wie der Mystiker, der in Qual und Sehnsucht die Einung mit der Gottheit erfleht, einsam wie Christus am Kreuze oder am Oelberg einsam war; aber diese Einsamkeit ist doch nur der vorbereitende, ist ein transitorischer Zustand von zuweilen nur Momentes Dauer, der nicht einmal immer heraussonderbar scheint; und dann, gleich nach solcher Einsamkeit, geht dies tiefste religiöse Erlebnis in genau sein Gegenteil über, schmilzt die eben noch einsamste, fremdeste Seele in die flutend unendliche Ewigkeit hin: Luther wird aus der dunkelsten Stunde im Jubel der Gnade emporgetragen, dem Mystiker verwandelt sich das Streben, Gott zu schauen, in völlige Vergottung, Eins-Werden mit der Gottheit, Christus befiehlt seinen endlichen Geist in die Hände des Vaters. Die Einzelseele, deren erstes Aufblicken von hier aus überhaupt nur möglich war, geht grade solcher Einzelseelenhaftigkeit in der paradoxen Folge völlig verlustig! die Süßigkeit des Todes für Antigone und wohl schon manchen Chthoniker, die gehaltene Freudigkeit des Sokrates, während der Schierling wirkt, sind weitere deutende Zeugnisse. — Und sogar auch auf das Irdische spiegelt dies letztere ab: auch das Irdische bekommt angesichts des unendlichen Gottes ein neu vergeistigtes, seelengetränktes Licht, so daß statt des prätendierten Bewußtseins von einsamem Sein das grade Gegenteil eintritt und sich demnach, in der äußersten Entfernung davon, das Urverhältnis wiederherstellt, in dem das All und alle Dinge wieder als beseelt erscheinen, wie ja denn die unio mystica stets dem Pantheismus sehr verwandt ist. Selbst auf das Zusammen mit Menschen, mit den übrigen »Einsamen« greift diese verklärende Allbeseeltheit über: in den christlichen Urgemeinden war jedes Zusammen der Gläubigen, bei aller »Einsamkeit« in den zentral religiösen Dingen, von solchem Innigkeitsgefühle durchdrungen, wie die sonstige Spätantike es nicht nur nicht der Intensität sondern nicht einmal der Qualität nach kannte; Luthers menschliche Beziehungen erhalten durch eben die Versöhntheit mit Gott, so sehr dies dem religiösen Zentralerlebnis gegenüber nur relativ periphere Seelengebiete angeht, die aber doch auch seelische sind, einen unsäglich rührenden Ton von Innigkeit, herzlicher Offenheit und oft Zärtlichkeit, der sogar für Luther und Luthertum wesenhaft charakteristisch ist.

Wir hatten freilich früher in diesen letzteren Bezeugungen seelischer Nähe innerhalb des Irdischen so wenig wie in dem Aufschluchzen von Christi Seele, wenn er aus einsamstem Gebet zu den schlafenden Jüngern zurückkehrt, Widersprüche gegen die Einsamkeit in den Stunden und Formen des eigentlichen Lebens gesehen — immerhin ist jetzt die menschliche Nähe nicht nur mehr, wie es damals schien, akzessorisches Beiwerk, sondern im Zusammenhang mit der Süße des Hinschmelzens zu den eschatologischen Mächten der gleichen Quelle entflossen, wie die scheinbar doch dazu widerspruchvollste Einsamkeit. Gleichwohl bleibt der Satz bestehen, daß aus dem Allein-Sein mit Gott und daß nur aus diesem alles andre Allein-Sein der Seele entstamme, wie ja doch auch in der menschlichen Nähe nach der Rückkehr ins irdische Hier bei Luther irgendein heimlicher Rest der Seele fühlbar abgesondert bleibt. Nur zeigt zumal das völlige Zerschmelzen, das selige Sich-Hingeben, Sich-Schenken und Eintrinken-Lassen in Gott oder Tod auf eben dem Punkte, wo die Seele am einsamsten war, daß die Einsamkeit . . . nur Zeitspanne ist, sei sie kürzerer, sei sie längerer Dauer, Zeitspanne nämlich dort, wo die Seele, an den beiden hier als solchen voneinander gerissenen Reichen des Ewigen und des Irdischen teilhabend, von dem einen ins andere übergeht: n u r in den weltlichen Bezirken ist letzte Einsamkeit unmöglich, n u r in den absoluten ist sie es auch, an der Wegscheide allein taucht sie mit schmerzlich-seligem Blicke abschiednehmend auf.

Damit aber sind Bestimmungen des Einsamkeits-Erlebnisses gefunden, die den von uns zuerst aufgestellten, zwar als provisorisch, jedoch als richtunggebend gedachten Einsichten durchaus widersprechen. Daß die Einsamkeit ein dauernder Zustand und sogar ein Wesen der davon betroffenen Seele sei, war damals, daß sie prinzipiell nur ein, obzwar stets wieder Durchscheinendes, doch in seiner Zentralität Vorübergehendes wäre, ist jetzt die fundamentale These. Auch die Passivität der sich schenkend hingebenden Seele in ihrem Allein-Sein mit Gott — denn alle aktiven Vorbereitungen dazu halten noch das Gefühl des Allein-Seins ab — stimmt schon nicht zu unseren früheren Sätzen, die z. B. auch in der rastlosen Suche nach anderer teilnehmender Seele, einer irren Aktivität also, Dokumente der Einsamkeit sahen. Gerade dieses letztere aber charakterisiert sich von selbst nur als Folge, als bloße Konsequenz einer Haltungsart, die ein vielleicht an sich Transitorisches aus irgendwelchen geheimen Gründen perpetuiert, womit dann der Inhalt des ersteren Einwandes sogar identisch wäre: gibt es einen Grund, den seiner

Essenz nach vorübergehenden Zustand, der zugleich nur ein Zustand des Wartens ist, auf diesem Punkte festzuhalten, den Erlebnis-Ablauf abzuschneiden — grade dort, wo die höchste Spannungs-Intensität erreicht, das Maß der rückwärts-drängenden Stauung mit der Jähe des Versinkens einen Moment lang in gleichgewichtiger Schwebe ist —, so ist die paradoxe Wirkung, daß nicht nur das Warten dauernd wird, sondern sich auch die Möglichkeit, sich alles einfach schenken zu lassen, in Suche und brennende Rastlosigkeit verwandelt.

Man könnte aus der Tatsache, daß schon die Sophisten eine theoretische Verabsolutierung des einzelseelischen Fühlens vorgenommen haben, auf das Vorhandensein jener Gründe schließen, den Erlebnis-Ablauf abzuschneiden. Es ist dort indes eine so gelegentliche, dazu so witzig stilisierte Notiz, bei der sogar auf der Stilisierung offenbar das ganze Gewicht lag, eine Notiz außerdem, die sosehr nur dienend, als Argument ganz andrer und erst als solcher zentral gedachter Zusammenhänge erscheint, die ferner so ohne gesamtumspannende Folgen auf die weitere Geistesgeschichte und vor allem ohne Metaphysifizierung geblieben ist, daß man nur zufällig-profanes Nacherleben und Anempfinden einer Seelenhaltung vermuten wird, die auch urtümlich in der Zeit ja vorhanden war; und nur auf Rechnung dieser äußeren Uebernahme wird man auch die Hypostasierung setzen, zumal eine ferne Erinnerung der Einsamkeit vor dem Unendlichen, wie wir an Luthers Beispiel erkannten, im wieder irdischen Dasein erhalten bleibt, was etwa an den Jüngern der Mysterienkulte auch sichtbar und wohl sogar ziemlich verbreitet gewesen sein möchte.

Erst in der Neuzeit haben wir wirklich die echte, sich auch im Gesamtgeist fruktifizierende und ebenso metaphysifizierende Verabsolutierung der Einsamkeit, und wir haben hier auch diese Verabsolutierung aus wiederum religiösen Gründen: im Calvinismus. Der Calvinismus erzeugt wohl die allerstärkste, nämlich allerprinzipiellste Einsamkeit der einzelnen Seele, und er erzeugt diese unsägliche Fremdheit und Abgeschlossenheit nicht nur als transitorischen Zustand, sondern als dauernd festgehaltene, ja als methodisch gezüchtete. Die außerordentliche praktische Begabung des Calvinisten, die seine Ethik zum geistigen Grunde der gesamten modernen Wirtschafts-, Gesellschafts-, Staatsformen gemacht hat, ist nicht (wie Max Weber erkannt hat) in der vielmehr eher katholischen oder selbst lutherischen »Weltoffenheit«, sondern in »innerweltlicher Askese« gegründet, die jedes auch nur leiseste Berühren der äußeren Dinge mit dem Herzen oder gar mit der Seele als böse verbietet und nur zur »Bewährung« und ohne jede innere Anteilnahme ihre lediglich äußere, aber

eben deshalb systematisch-methodische und rationale Pflege befiehlt. Und diese unsägliche innere Ferne gegen die Dinge steigert sich noch gegenüber den Menschen: der aus manchen calvinistischen Lebensanweisungen so vernehmlich sprechende, jedem »natürlichen«, vor allem jedem antiken Menschen so ungeheuerlich, fast lästerlich vorkommende Satz, der die Freundschaft verbietet, jedes menschliche Nahesein, jedes Vertrauen verbietet und statt dessen die seitdem zu einem ethischen Ideal gewordene »Reserve« befiehlt, ist Dokument einer nun bis ins Tiefste und Letzte gehenden Einsamkeit, Einzelseelenhaftigkeit, die methodisch gezüchtet und konserviert wird. Fragen wir nun aber nach dem Grunde dieser sonderbaren Geistesverfassung, so ist die Antwort auch hier — und diesmal ausdrücklich — das Stehen vor Gott, das aber jetzt nicht mehr wie früher transitorischer Zustand vor dem Versinken in Gott ist, sondern stets und bewußt, ja gewollt, den Charakter des Gegenüber behält. Der Befehl der absoluten inneren Ferne von allen Dingen, die auch nur irgendwie zu lieben, mit seinem Herzen wertzuhalten schlechthin Sünde wäre, ist in der fundamentalen Scheu vor »Kreaturvergötterung« basiert, das Verbot der Freundschaft ist deshalb notwendig, weil jede Freundesliebe »Gott etwas wegnähme«: nur Gott gegenüber darf die Seele als solche vortreten und — dies ist das wichtige Neue — niemals darf solches Gegenübertreten sich, wie noch dem Lutheraner, in unio mystica verwandeln, die alle Einsamkeit wieder verschmelzen und nach der Rückkehr auch im Irdischen ausgelöscht lassen würde, denn alle unio mystica ist, in wenn auch intensiverem Sinne, stets gefühlshaft, alles Gefühlshafte aber kann, wenigstens der Möglichkeit nach, bloßes Teufelsblendwerk sein. Immer ist sich der Calvinist, auch in der leidenschaftlichsten religiösen Hingabe, des ungeheuren Abstandes von Gott bewußt, ja diese Distanz wird künstlich, methodisch, rational gepflegt, damit sie nicht in nur Gefühlhaftes übergehe. Auch der »Gottesdienst«, der sonntägige Psalmengesang, der im übrigen allerdings eine, vielleicht die einzige erlaubte Aussprache der calvinistischen Seele ist, worin diese Seele zu Preis und Jubel Gottes emporsteigt, vereint mit anderen Seelenstimmen im Chore und doch von jeder andern unendlich getrennt, einsam und fremd jede einzelne Linie gegen alle andren im dennoch harmonisch kunstvollen Gesange der reichgebildeten Liturgik, ist wie jedes sonstige »Irdische«, zu dem auch der »Gottesdienst« gehört, ist wie Staat und Gesellschaft und Wirtschaftssystem, die daneben freilich außerdem noch »Bewährungs«-Möglichkeiten bieten, nur »zur Ehre Gottes« da, diesen selber gar nicht berührend. Die Hingabe

an Gott, aus der ja auch hier die Seeleneinsamkeit allein entstanden ist, allein entstanden sein und überhaupt entstehen kann, wird offenbar an genau derjenigen Stelle abgeschnitten, wo die Seele in der unio mystica mit Gott verschmelzen würde, was natürlich — hier ist ebenso wie in der Notwendigkeit, alles Irdische einerseits zur Ehre Gottes und zur Bewährung des eigenen Selbst gottgefällig zu gestalten und das anderseits ohne Inanspruchnahme der inneren Seele zu tun, der Entstehungsgrund für den calvinischen »Rationalismus« — nur durch die strengste, ständige und genaue Selbstkontrolle, nur methodisch und rational geschehen kann.

Abgeschnitten wird die Gotthingabe kurz vor dem Moment des Zerschmelzens, auf einem Abgeschnitten-Werden des natürlichen Erlebnisverlaufes basiert die Umwandlung der transitorischen, doch tief schicksalshaften Einsamkeit in eine dauernde und gewolltkontrollierte. In diesem Charakter als Abgeschnitten-Werden aber, das ohne Zweifel eine Pervertierung rechtmäßiger Zusammenhänge ist, liegt trotz der religiösen Gründe, die auch das Abgeschnitten-Werden allerdings hat, zugleich aber auch schon die »Kritik«, die dann von der Historie vollzogen worden ist. Die Abdämmung nämlich jedes anderen Religiösen als des »zur Ehre Gottes« kulthaft geregelten mußte notwendig zum Absterben des Religiösen überhaupt führen, selbst wenn die jetzt Selbstzweck gewordenen Formen, die durch solche prinzipielle Erstarrung sogar nur noch dichtere Zähigkeit der Weiterexistenz bekamen und gerade im puritanisch-calvinistischen England noch heute haben, sorgfältig beobachtet wurden. Die Formen starben nicht mit ihrem religiösen Kerne ab, und ebensowenig starb das Ethos der »innerweltlichen Askese«, das noch weiten Bereichen der heutigen Lebenssysteme zugrunde liegt: der Calvinismus ist der Ursprung für die der Gegenwartswelt so charakteristische Schätzung der Arbeit, der Leistung auf der einen Seite ebenso wie für die Herabminderung jeder spontanen und zumal jeder sinnlichen Freude zu dem, was man »Zerstreuung« nennt, auf der andern; der Calvinismus ist der Ursprung auch dafür, daß noch heute die Freundschaft, höchstens Frauen und Kindern nachsichtig zugestanden, zwischen Männern leicht als komisch und oft als unangenehm empfunden, das Wort aber entweder ängstlich vermieden oder bis zur »Geschäftsfreundschaft« degradiert wird. So ist auch die Einsamkeit, die Einzelseelenhaftigkeit vom Calvinismus aus strukturierender Einschlag in dem gesamten modernen Lebensgewebe geworden, weiterexistierend und sich sogar verbreitend, obwohl der religiöse Grund längst erloschen ist. Freilich hat dabei auch die Einzelseelenhaftigkeit

eine, obwohl auch ihrerseits schon im Ursprung dem Prinzip nach angelegte Umwandlung erfahren: eingestellt nämlich immer nur auf »Aufgaben«, die zu »erledigen« waren, ohne auch nur ein Recht zu innerer Anteilnahme, selbst für Gott und das ja durch doppelte Gnadenwahl vorher festgelegte Seelenheil nichts zu tun imstande, sondern nur Gottes Ehre durch systematisch-methodische, doch quantitativ wie qualitativ höchstgesteigerte Tätigkeit befördernd, mußte ebenso wie die Religion so auch die Seele im eigentlichsten und innersten Verstande verkümmern, mußte zum bloßen Träger und Schnittpunkt rationaler Relationsfäden werden, deren selbstzweckhaftes (ursprünglich gottgefälliges) System sich über den Seelen und doch immer nur von ihnen als den Trägern aus erhob; die Seele war, nachdem ihr innerstes Zentrum durch die Unmöglichkeit es auszuwirken abgestorben war, zum bloßen Funktionsgliede in dem sich selbsttätig haltenden, regelnden, kontrollierenden System geworden, blieb aber durchaus vereinzelt, ohne Brücke zu jedem nächsten, blieb »einsam«, obwohl nach dem Zerfall der Einsamkeit mit Gott kaum noch etwas da war, das seine Einsamkeit hätte fühlen können: nur die Rastlosigkeit und ewige Unbefriedigtheit, die jetzt, nach der Zerkrümung des religiösen Ursprungs und Kernes, ja sehr wohl an die Stelle der ehemals sich schenkenden Hingabe treten konnte, war im allgemeinen und soweit überhaupt noch etwas davon gefühlt wurde, der Rest jener früher so tiefen, schmerzlichseligen »Einsamkeit«.

Erst vom Calvinismus aus (dem wir, in allerdings gegenwärtig nicht zu belegender Weise, auch den Jesuitismus zuordnen) ist auch, sowohl in diesem wie in manchem anderen Betrachte, die Philosophie des Descartes, wie weiterhin die des Leibniz und die des Berkeley, möglich geworden. Freilich stellen sich daneben und sich seltsam mit jenen vermischend pantheistische Tendenzen, die überhaupt von Anfang an, obwohl aus anderen Quellen, dem Calvinismus sehr durchgreifend bei- und eingegliedert waren: wir können hier nicht untersuchen, wie diese Verbindung entstanden ist; sie bildet in ihrer Doppelheit und höchst rätselhaften Einheit die geistige Grundlage, nicht nur der modernen Philosophie, sondern darüber hinaus des gesamten modernen Weltsystems und Lebenssystems überhaupt. Wesentlich diese Verbindung war es nun, die auch innerhalb des Calvinismus die religiösen Kräfte lebendig hielt und umgekehrt, außerhalb seiner, eine Religionsform vorbereitete, die calvinische Fühlensweisen auch im Pantheismus bewahrte. Wesentlich dieser Verbindung ist es auch zuzuschreiben, daß das Erlebnis der Einsamkeit, das nämlich

im Calvinismus allein nach dessen religiösem Zerfall notwendig hätte verdorren müssen, zunächst überhaupt erhalten blieb: selbst als bloße Rastlosigkeit und irres Suchen der Seele nach Teilnahme bezeugt sich in der Maschine gewordenen Welt eine Sehnsucht, die positiver Speisung bedarf; und so ist in allen abgeschwächteren Ausdrucksarten der Einsamkeit ein Einschlag, der über den nur die Abschwächung bewirkenden Calvinismus hinausweist. Anderseits ist aber auch die echte und volle Einsamkeit, die sich nun vor der pantheistisch erlebten Unendlichkeit, und die sich von jetzt an, wenn auch nicht als häufige, so doch als allseitig gekannte Seelenhaltung auftat, nicht ohne die vom Calvinismus erzeugte Einzelung alles Seelischen denkbar, die dem natürlichen Menschen ja völlig fremd, erst dem Calvinisten urtümliches Dogma ist, doch dann auch außerhalb dessen fast allenthalben bleibt.

Und so ist denn auch die Darstellung der Einsamkeit in der Kunst die Gnade des Zeitalters geworden, da jene Durchdringung zuerst — wie bei Descartes — statthatte: in einigen, besonders späteren Porträts Rembrandts; die Einsamkeit jener Greisin in Petersburg, die schon in eine andre Welt hinübersieht, dort schon die eigentliche Heimat ahnt und auf der Erde schon fremd ist, und die doch der Erde noch angehört, ganz menschlich und hier: das bezeugt zugleich die einzige echte und originäre Einsamkeit, die es gibt, bezeugt zugleich das Kenntlich- und sozusagen Verbreitet-Geworden-Sein dieses seltenen Erlebnisses. Kaum noch sonderbar wird es uns nach dem früher Vorangegangenen sein, daß der Maler der tiefsten Einsamkeit auf der anderen Seite auch der Maler des zartesten und innigsten Ueberfließens einer einen Seele in eine andre gewesen ist: in neben manchem andren, der Judenbraut. — Wie wir übrigens nicht unerwähnt lassen wollen, war es damit also doch nicht die Plastik, sondern die Malerei, der die Einsamkeit sich gab: die umgebende Luft gehört eben doch substantiell, nicht nur qualitätslos zu der ja in sie hinschmelzenden, hinzuschmelzen bereiten Seele hinzu, wenngleich es charakteristisch ist, daß Rembrandt den Hintergrund oft etwas »unsachlich« zu behandeln liebt.

Rembrandt ist nur einer der frühesten und freilich der unvergleichlichste Zeuge, daß das Einsamkeits-Erlebnis nun wirklich »in der Welt« war: wir begegnen seinem Ausdruck von jetzt an öfter, wenngleich allerdings nur selten rein und vor allem selten ohne Vorkehrung der doch nur a u c h zur Einsamkeit gehörenden Negativität. Eben diese Negativität hat nun aber, in sonderbarer Umkehrung und zugleich doch auch Bestätigung des Originären, ganz zuletzt

noch einmal zu einer neuen und nicht minder echten Einsamkeit geführt. Schon wenn die erschütterte Schau in ein mittlerlos sich offentuendes Absolutes durch ein auch die moderne Seele, ja grade diese noch zuweilen erschreckend überfallendes Gefühl für die Unheimlichkeit (»Un-heimlichkeit«) und Fragwürdigkeit alles Seins und Geschehens, die Phänomenalität auch selbst noch der eigenen peripheren Seelenbezirke, vor allem ferner für das »Dämonische«, das »Getrieben-« und »Unverantwortlich-Sein« ersetzt wird, ist an die Stelle des einzig positiven Vor-Gott, dem man sich schauernd schenken könnte, ein Unglaube getreten, der solche Seligkeit durchaus nicht vergönnt, dabei aber dennoch nicht weniger als auch der Glaube die Kraft hat, die wahre und echte Einsamkeit zu erzeugen. Freilich gehört zu dieser Form, in der gleichsam das Negative selber wieder positiv wird, eine ahnende Anerkenntnis jenseitiger Bereiche, die bis zu leidenschaftlichem Verlangen anschwillt. Das historische Beispiel dafür ist die Einsamkeit Friedrichs d. Gr., in der die Menschenverachtung nur die eine Seite, die andre aber das brennende und doch zugleich unstillbare Begehren nach »Gebet« war.

Grade angesichts dieser Einsamkeit des späten Friedrich aber könnte man nun noch einmal alle unsere Ansätze in Frage gestellt glauben: ein König, so könnte man meinen, hat keine Freunde, keine Genossen, und lediglich dies äußere Moment der »sozialen Stellung« ist es, was hier die Einsamkeit hervorbringt. Der Einsamkeit des Thrones gesellt sich dann mit vollkommen gleicher Strukturiertheit die nur scheinbar umgekehrte, in Wahrheit ebenso nur äußerlich-sozial motivierte Einsamkeit auch grade kleinen und gedrückten Menschtums und überhaupt jede in gesellschaftlicher Exzeptionalität begründete und demnach jedenfalls auf diese Weise mögliche Einsamkeit. Indes das Resultat solcher Provenienz ist doch stets ein bloßes Negativum: wie ihre Basis, so besteht auch die daraus hervorgehende »Einsamkeit« nur in einem Mangel, dem Mangel an Gleichgestellten und darf daher nicht — unsre einleitenden Bemerkungen haben diese Unterschiede ja klargelegt — als eigentliche »Einsamkeit« im wirklich vollen Sinne, sondern höchstens als ein Alleingebliebensein bezeichnet werden. Hinzukommt ferner, daß der Besitz der Krone nicht weniger oft auch ein lust- und glückhaftes Genießen der Herrschaft, des freudig offenen Tuns und Befehlens hervorbringt, wie das Gefühl der Kleinheit, der Gedrücktheit häufig in Ressentiment oder Revolte umschlägt. Allenfalls mag die Ausnahmehaftigkeit der äußeren Stellung, gleichgültig ob sie durch Verschiebung nach oben oder nach unten erreicht wird, ein besonders

günstiger Wachstums- d. h. Nährboden für die echte Einsamkeit sein — der wachsende Keim selber ist jedenfalls etwas andres.

Aber die »äußere Stellung« braucht man ja nicht unter allen Umständen als nur »äußere« zu verstehen: sie kann ihrerseits ihre Herkunft in dem qualitativen Wesen der Persönlichkeit haben, das dann als solches mit jener zusammen auch die Einsamkeit erzeugt und also als der positive Keim dieser anzusehen wäre. Auch läßt sich ganz unabhängig von allem Sozialen, da dies sich ja zumindest nur als eine parallele Konsequenz darstellt — der »Keim« der Einsamkeit schafft sich dann gleichsam nebenbei auch noch deren günstigsten Nährboden — das letzte Motiv der Einsamkeit unmittelbar in dem qualitativen Wesen der Persönlichkeit suchen, läßt sich demnach z. B., wie es im Falle Friedrichs ja ohne Zweifel zutrifft, an die Stelle der Einsamkeit des Thrones die auch sonst oft bezeugte und bekannte Einsamkeit der menschlichen Größe setzen. Die Ausnahmehaftigkeit, um die es sich dann wiederum handelt — wiederum ist auch die Größe nur das eine, das nur nach der einen Seite ausschlagende Beispiel —, wäre dann eine innerliche und, wenn überhaupt, als innerliche bewußte: das Gefühl der Einmaligkeit, der Besonderheit und Unvergleichkeit der nie mit einer andren verwechselbaren und sogar mit keiner anderen je die geringste Gemeinsamkeit, daher auch nicht die geringste Gemeinschaft habenden Seele wäre es hier, was die Ausnahmehaftigkeit, die jetzt nun innere Ausnahmehaftigkeit und damit zugleich die Einsamkeit erzeugte. Sogar ließe sich die auch in dieser »inneren Ausnahmehaftigkeit« ja immerhin noch liegende Negativität noch weiter zurückdrängen, indem man das »Zugleich« des Entstehens für die Ausnahmehaftigkeit und die Einsamkeit sehr betonte: das eigentlich Positive ist hier ja nicht das Unterschieden-Sein, das Anders-als-Andre-Sein, das sich vielmehr als bloße Folge herausstellt, sondern das nur tatsächlich nie mit einer andren geteilte Besonders-Sein, das Spezifisch-Sein oder besser das Spezifische der eigenen Seele. Daß sich dies dann als Ausnahmehaftigkeit und nur »zugleich« mit ihr als Einsamkeit äußert, würde der letzteren ja nicht widersprechen, da es der Einsamkeit ja doch im tiefsten Wesen eigentümlich ist, daß von »eigenem« innersten Seelenkerne zu einem »fremden« kein Weg hinüberführt, daß die Menschen »einander« kaum je verstehen und sich jedenfalls nie im letzten Sinne zu »helfen« imstande sind. Gleichwohl charakterisiert sich bei genauerem Hinsehen das Besonders-, das Anders-Sein nur als ein recht vorläufiges Motiv zur Einsamkeit, charakterisiert sich eine derart motivierte Einsamkeit (die man etwa als »quantita-

tive Einsamkeit« bezeichnen könnte) nur als ein noch relativ oberflächliches Erlebnis, das den Namen der Einsamkeit nur illegitim für sich usurpiert. Denn die wahre Einsamkeit beschränkt sich so sehr auf den allertiefsten und zugleich aber auch allerärmsten, ganz nackt darin bloßgelegten Seelenkern, daß ein Bewußtsein der Unterschiede von Andren kaum noch besteht und vielmehr sogar durch das dem völlig gegnerische Bewußtsein ersetzt wird, alle anderen Seelen seien in ihrem letzten Kerne ebenso arme, hilfsbedürftige und von der eigenen kaum unterschiedene Seelen, die das und die damit in Eines geschmolzene Einsamkeit nur nicht merken, weil es noch von dem Gelärme des Aeußeren und darunter dem des eigenen Besonders-Seins übertäubt wird. Was aber gerade die »Einsamkeit der Größe« angeht, so ist die hier in Betracht kommende »Größe« ja selber nur darin begründet, daß sie vor neu und mittlerlos geschauter Unendlichkeit steht, wie auch die Hoheit des Thrones nur da als Einsamkeit des Thrones erlebt wird, wo einer priesterlichen Natur die Krone als die irdische Vertretung der Gottheit erscheint. Und ebenso werden kleine, gedrückte Menschen dies Klein- und Gedrücktsein nur dann mit dem Erlebnis der Einsamkeit durchtränken, wo es ihnen zu einem gleichsam weltanschaulichen Symbol alles Menschlichen überhaupt, der Kleinheit nämlich vor Gott oder dem Universum wird.

»Einsamkeit vor Gott« war auch die Einsamkeit Friedrichs d. Gr., nur daß Friedrich nicht »an Gott glaubte«. Aber diese Glaubenslosigkeit war hier doch noch mit dem leidenschaftlichsten Begehren nach Glauben gemischt — eine letzte Steigerung wäre es daher, wenn die Glaubenslosigkeit unmittelbar und ohne neuen Uebergang zu wiedergeborenem Glauben das doch notwendig der Transszendenz zugewandte Erlebnis der Einsamkeit aufbrechen ließe. Auch diese Einsamkeit ist Ereignis geworden: in der Einsamkeit Nietzsches. Sehr leicht wird man mit der gewöhnlichen Erklärungsweise geneigt sein, auch diese Einsamkeit gleich bloß profanem Allein-Sein aus dem Mangel an Freunden, Genossen, begleitendem Verständnis zu deuten, und in der Tat möchte wohl die Einstimmung von Außen ihre Qual zuweilen gelindert haben: ihr eigentlicher Grund war auch hier ein unmittelbares und neues »Stehen vor Gott«, nicht aber, daß nicht noch Andre vor dem gleichen Gotte standen. Nur ist — und das macht Nietzsches Einsamkeit zu noch einmal ganz originärem und doch nur negativem, ins Tiefste furchtbarem Erlebnis — Gott hier durch völlige Entgötterung ersetzt: die Einsamkeit Nietzsches ist die Einsamkeit vor dem gottgewordenen Nichts, einem Nichts, in dem auch Faust nicht mehr ein All zu finden hoffen könnte.

Notizen.

Das Bedürfnis, unmittelbar ans Erleben anzuknüpfen, die Erlebnisse in ihrer durch Theorien noch nicht umgestalteten Erlebnishaftigkeit festzuhalten, entspricht einem überall wiederkehrenden Zuge unserer Zeit. Zweifellos ist es dieses Bedürfnis, das — neben anderen Motiven — der durch Husserl begründeten phänomenologischen Richtung des Philosophierens eine so große Anhängerschaft wirbt. Man will zu den Urphänomenen vordringen, zu dem schlichten Tatbestande, zu den Elementen der Welt des Erlebens — ohne eine Deutung dieser Bestandteile zu versuchen oder sie in ein System hineinzustellen. Man will einfach beschreiben, was sich im Bewußtsein vorfindet, und man behauptet, daß sich darin auch dasjenige auffinden läßt, was im Kantischen Sinne nicht zur Erfahrung gehört, sondern ihr als transzendentale Bedingung zugrunde liegt: Das Apriorische. Man will eine Art Erfahrung von dem, wovon es keine Empirie d. h. keine Erfahrungswissenschaft gibt, man strebt nach einer beschreibenden Transzendentalphilosophie. Die Aufrichtigkeit, Gradheit, Ursprünglichkeit und Reinheit (in Hinsicht des Wollens wie des Denkens), die viele Schriften dieser Richtung auszeichnet und sie in hohem Maße anziehend macht, begegnet uns auch in der Abhandlung einer Anfängerin, auf die wir hinweisen möchten. Gertrud Kuznitzky versucht in ihrer Schrift »Naturerlebnis und Wirklichkeitsbewußtsein« (Trewendt u. Granier, Breslau 1919) zu zeigen, daß in dem Erlebnis des Seienden die Antwort auf eine Frage gegeben wird, die das analysierende Denken zwar mit Notwendigkeit aufwirft, die es aber nicht mehr zu bewältigen vermag. Das Sein als reine Form alles dessen, was ist, läßt sich nur am Seienden auffinden, es kommt nur in ihm, nicht wie die Gegenstände der Mathematik an einem »reinen Wesensorte« zur »Gegebenheit«. Aber die Empirie gibt uns niemals das reine Sein, sondern immer nur soseiende Dinge. Die Verknüpfung des Soseienden mit dem Sein läßt sich daher niemals in Erfahrung bringen (d. h. in die Erfahrung des Soseienden), sondern sie geht ihr voraus: im Erlebnis der der Dinge. In ihm allein erschließt sich uns zugleich mit den gegebenen Einzeldingen das Sein, die Natur als Einheit, als Inbegriff. Die Apriorität dieser reinen Formen bedeutet daher nicht, daß sie getrennt von den Dingen, vom Konkreten für sich als Wesenheiten gegeben sind; zwar lassen sie

sich begrifflich fixieren als Sein, als Natur, aber sie sind stets mit dem Inhalt, der Fülle verbunden, und das Problem des Verbundenseins kann nur das Erlebnis der Natur lösen. Sowie wir durch Beschreibung des Erlebten zu den Begriffen Sein und Natur gelangen, so läßt sich eine Anzahl anderer reiner Formen aufstellen, die weder empirische Gattungsbegriffe, noch Wesenheiten nach Art der mathematischen sind, sondern den Dingen ursprünglich innwohnen; es ergibt sich durch ihre Betrachtung eine reine Naturbeschreibung, eine begriffliche Gliederung zunächst der Dingwelt, die jeder empirischen Naturwissenschaft vorausliegt, weil sie das unmittelbar Gegebene betrifft. So sondern sich z. B. die Körper und die Erscheinungsgebilde, Leibliches und Nicht-Leibliches, Natur- und Sachdinge (d. h. Dinge, die bloß sind, und solche, die etwas bedeuten, darstellen), ferner in der Natur im engeren Sinne (d. h. im Gebiete der nicht-leiblichen, nicht-sachlichen Körper) Gestalt- und Stoffgebilde, Festes und Flüssiges, Raumörtliches und Raumabsolutes (d. h. Begrenztes und räumlich Unendliches) usw. Zuletzt blickt die Verfasserin auf die Probleme des Personseins im Gegensatze zum Dingsein, sowie der im geistigen Leben sich aufbauenden, objektiven Welt hinaus. Ueberall verrät sie eine Fähigkeit unbefangen und selbständig der Erlebniswirklichkeit gegenüberzutreten, ihre Gedanken zeugen von einer gewissen Energie, unabhängig von überlieferten Theorien, in die Dinge einzudringen. Auch die Sprache beweist Originalität des Schauens und Gestaltens. Ueber die Gesamtüberzeugung, von der die Schrift getragen ist, soll hier nicht geurteilt werden, da zu umfangreiche, prinzipielle Ueberlegungen vorausgehen müßten. Manche Unsicherheit in der Begriffsbestimmung, die ein schwankendes Verhalten dem Problem gegenüber zur Folge hat, kann dieser Schrift im Ganzen ihren Wert nicht rauben.

K.

Zu denjenigen, die das Leben in den Mittelpunkt des philosophischen Denkens rücken wollen und dem Denken selbst eine möglichst große Lebendigkeit einzuhauchen streben, gehört als einer der Hervorragendsten Benedetto Croce. Seine Stärke liegt nicht so sehr im Zergliedern, als im Zusammenschauen des Unterschiedenen, weniger in der Analyse als in der Synthese. Seine Gedanken verraten mehr eine leidenschaftliche Ergriffenheit als eine Fähigkeit zu scharfer Begriffsbildung, sie haben deshalb zwar einen hohen Wert, sofern sie die Probleme in Bewegung setzen und zu ihrer Lösung anstacheln, aber sie vermögen dem nach logischer Klarheit Verlangenden keine volle Befriedigung zu geben. In den von Enrico Pippo übersetzten und herausgegebenen Abhandlungen »Zur Theorie und Geschichte der Historiographie« (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1915) finden wir diese Eigentümlichkeit des Croceschen Denkens in besonders hohem Grade ausgeprägt, da die hier bezweckte allgemeine Verständlichkeit wissenschaftliche Peinlichkeit ausschließt. Die Aufsätze sind anziehend geschrieben, sie zeugen von ebenso großer Gelehrsamkeit wie von anschaulicher Darstellungskraft des Verfassers. Die zugrunde liegende philosophische Auffassung trägt die Züge der Hegelschen Dialektik »Die wahrhaft wirksame Negation des Empirismus und der Transzendenz, die

positive Negation, erreicht man nicht im Mystizismus, sondern im Idealismus; nicht im unmittelbaren, sondern im mittelbaren Bewußtsein; nicht in der ununterschiedenen Einheit, sondern in der Einheit, die Unterscheidung und als solche wirklicher Gedanke ist.« (105). Aber die Hegelsche Philosophie hat den Gegensatz von Empirie und Transzendenz nach Croce's Ansicht noch nicht genügend überwunden: in ihr herrscht die Transzendenz vor, insbesondere in der Geschichtsphilosophie, die lehrt, daß die Vernunft die Individuen nur als Mittel für ihre Zwecke benutze. Die wahre Geschichtsphilosophie ist die Geschichte selbst, denn die Geschichte ist lebendiger Geist, Leben, das sich zum Gedanken gestaltet, Gedanke, der sich im Leben entwickelt. In 9 Kapiteln führt Croce diese These durch. Er zeigt, daß Geschichte nicht Chronik sei, d. h. eine Sammlung toter Tatsachen, auch nicht philologische Geschichte, die nichts anderes ist als eine neu aufgeputzte Chronik; Geschichte hat vielmehr immer Geist zum Gegenstande, wie sie selber Geist ist; sie ist, wie Croce auch sagt, Geschichte von Werten, die sich verwirklichen. (30). Es gibt keine von der empirischen Geschichte abgetrennte Universalgeschichte, die Versuche, eine solche zu schreiben, laufen immer darauf hinaus, beliebige Teile der Geschichte zu einem in sich geschlossenen Ganzen zusammenzufassen, während in Wahrheit ein jeder Teil das Ganze in sich faßt, wenn er mit Geist, philosophisch behandelt wird. Denn das Leben ist niemals abgeschlossen, aber immer ganz in sich selber; der Abschluß, das System ist eine Chimäre. (51). Der II. Teil gibt in 8 Kapiteln eine Geschichte der Historiographie, worunter Croce seiner Grundansicht gemäß eine Geschichte nicht nur der Geschichtswerke, sondern zugleich der Geschichtstheorien und Geschichtsphilosophien versteht, denn das geschichtliche Denken ist dem theoretischen, dem philosophischen nicht absolut entgegengesetzt, vielmehr sind beide in letzter Linie ein und dasselbe Denken (135). K.

»Damit aber erfüllt sich die echte Vorzeichnung des Lebens, das ein Kampf in dem absoluten Sinne ist, der den relativen Gegensatz von Kampf und Frieden umgreift, während der absolute Frieden, der vielleicht diesen Gegensatz ebenso einschließt, das göttliche Geheimnis bleibt.« Dies sind die letzten Worte einer Schrift, die uns Georg Simmel unter dem Titel »Der Konflikt der modernen Kultur« (Duncker & Humblot, 1918) hinterlassen hat. Die Summe der Simmelschen Welt- und Lebensanschauung ist in ihnen ausgesprochen — jetzt, da sein Wirken sich vollendet hat und sein immer reger, sich wandelnder und wachsender Geist aufgehört hat, an dem zähen Stoffe des Denkens sich zu bilden, um ihn in sich zu gestalten, ihn zu vergeistigen, jetzt dürfen wir von einer solchen Summe reden. Der Konflikt der modernen Kultur, der darin besteht, das Leben ergreifen zu wollen, ohne sich am Leben zu vergreifen, sich des Lebens geistig bemächtigen zu wollen, ohne es zu vergewaltigen — dieser Konflikt war der eigenste und innerste des Simmelschen Geistes selbst. Die Problematik des Lebens durchzieht alle seine Gedanken, sie nimmt bei ihm überall irgend eine Gestalt an, ohne je irgend eine Lösung zu finden. Das Lieblingswort des geistreichen

Mannes war das Wort »vielleicht«, das bei ihm nicht nur die Haltung dessen ausdrückt, der etwas hypothetisch behauptet, sondern das etwas Endgültiges und Letztes sagt. Simmel brauchte dieses Wort gerade dann, wenn er die entscheidendsten, tiefsten Fragen aufwarf — sein Geist strebte über die Möglichkeiten der Antwort nicht hinaus, sondern entfaltete die ihm eigentümliche Weite und Spannkraft in dem Entwurfe der Denkbarkeiten, weil er davon durchdrungen war, daß er damit allein die Mission, die ihm zuteil geworden war, erfüllte. Er wollte das Leben nicht in Fesseln schlagen. Nichts trieb ihn »das göttliche Geheimnis« zu enträtseln, obwohl es immer auf seinen Lippen schwebte und immer in seinem Herzen vibrierte. Kein deutscher Denker der vergangenen Epoche, etwa der letzten 30 Jahre, hat so sehr das moderne Lebensgefühl zum Träger des Philosophierens erhoben wie er. Deshalb war auch keiner so berufen über den Konflikt zu sprechen, der die moderne Kultur bewegt. Die Epoche des Ueberganges, der in der Tiefe des Geistes sich vollziehenden Umwandlung, deren Beginn wir in Nietzsche sehen dürfen, deren Ende noch in weiter Ferne zu liegen scheint, hat in Simmel einen starken und charakteristischen Vertreter gefunden: in der genannten Schrift ist er zum Interpreten dieser Epoche geworden; er steht mitten in ihr, aber er sucht sie zu überwinden, indem er sich des Konfliktes bewußt wird, der in ihr liegt. Er will die Grenze der Zeitkultur verstehen — und er versteht damit seine eigene Grenze. Die Zeit zerschlug alle überlieferten Formen, sie zerstörte den alten Glauben und untergrub das Vertrauen in die Kultur überhaupt, sie konnte ihre eigene Sehnsucht in keiner von der Menschheit erarbeiteten Leistung und geschaffenen Gestalt erfüllt finden; aber das ist nicht ihr wesentlicher Charakter, denn darin gleicht sie anderen Zeiten vor ihr. Aber sie sträubte sich gegen eine neue Form, gegen jede Formung des Lebens überhaupt, gegen jede Verfestigung des immer fließenden Stromes: sie wollte das Leben nicht nur leben sondern sie wollte es in seiner ganzen geheimnisvollen Unmittelbarkeit, in seiner steten Wandelbarkeit und Erregtheit, in seiner Selbstzerstörung und Selbstvermehrung auf den Thron der Kultur setzen. Um das Leben nicht zu töten, indem sie es fixierte, wollte sie lieber formlos und formenlos bleiben: in dieser Ungebundenheit fand das nach Bindung sich sehnende Lebensgefühl seine ihm einzig angemessene Form. Das Dokument dieser geformten Formlosigkeit werden für alle Zeit die Simmelschen Werke bleiben.

K.

Als erfreuliches Anzeichen für das immer stärker werdende Bedürfnis der empirischen Naturwissenschaft, sich über Methode und Reichweite ihrer Disziplinen Rechenschaft abzulegen, begrüßen wir das Werk eines Biologen, »Grundzüge der Theorienbildung in der Biologie« von Julius Schaxel, (Jena, Gustav Fischer 1919). Es wird darin ein Ueberblick über die heute in der Biologie schwebenden Fragen, soweit sie rein theoretischer Klärung fähig sind, gegeben; zugleich mit der Fülle der Probleme, die in diesem Felde der Lösung harren, entrollt sich ein Bild der Vielfältigkeit der Standpunkte, die in der empirischen Wissenschaft

eingenommen werden, und die eine überempirische, philosophische Kritik herausfordern. Diese wird von Schaxel in ihrer Bedeutsamkeit erkannt, die von der Philosophie schon geleistete Arbeit dafür kommt allerdings in seinem Buche zu kurz. Man spürt, daß der in den konkreten Aufgaben der Empirie großgewordene und von ihnen sich nirgends völlig loslösende Einzelforscher spricht. Gleichwohl, ja eben deshalb werden dem, der eine Logik der Biologie anstrebt, wichtige Fingerzeige erteilt und die Ansatzpunkte für das Denken überall aufgewiesen. Derselbe Verfasser gibt (im Verlage von Gebr. Borntraeger, Berlin) neuerdings »Abhandlungen zur theoretischen Biologie« heraus, die den Zweck haben, die biologischen Grundbegriffe in Monographien zu bearbeiten. Jeder Biologe und Philosoph wird zur Mitarbeit eingeladen. Unter den zunächst erscheinenden Abhandlungen werden sich u. a. befinden: Der Begriff der organischen Form von Hans Driesch, Prof. d. Philosophie in Heidelberg. Das Problem der historischen Biologie von Richard Kroner, Prof. d. Philosophie in Freiburg i. B. Ueber die Darstellung allgemeiner Biologie von Julius Schaxel, Prof. d. Zoologie in Jena. Versuch einer Logik der Biologie von P. Ungerer in Karlsruhe. Die Beziehungen der Lebenserscheinungen zum Bewußtsein von Theodor Ziehen, Prof. d. Philosophie in Halle a. S. K.

Im Verlage von Bruno Cassirer ist als Band XI der schönen Ausgabe der Werke Immanuel Kants eine Darstellung von »Kants Leben und Lehre« aus der Feder des Herausgebers Ernst Cassirer erschienen: die reife Frucht eines an den Problemen der Kantischen Philosophie gebildeten Geistes, der sich in ihrem Felde mit vollendeter Sicherheit bewegt und die stilistischen Mittel besitzt, um auch dem Anfänger die schwierigsten Gedanken in einer stets ansprechenden, lebendigen Form zu vermitteln, ohne ihnen ihre Schärfe zu nehmen oder ihre Tiefe zu verhüllen. Die Lektüre des Buches bietet einen reinen Genuß. Cassirer versteht es, gleichzeitig die Entwicklung des äußeren wie inneren Lebens und Werdens der Persönlichkeit Kants, den allgemeinen kulturellen Hintergrund, von dem sie sich abhebt, aus dem sie herauswächst, und den systematischen, problemgeschichtlichen Zusammenhang der philosophischen Gedanken in seine Darstellung aufzunehmen, so daß der Leser ein volles Bild des Menschen und des Denkers empfängt. Mit feinstem Taktgefühl wird überall das Wesentliche und Bedeutendste hervorgehoben, jede Abirrung in das Dickicht philologischer Interpretationsfragen vermieden und der große Zug der weltgeschichtlichen Leistung verfolgt. Obwohl der Standpunkt des Verfassers, der aus der Schule Cohens hervorgegangen ist, und auf den die kommentierenden Bücher desselben die entscheidende Wirkung ausgeübt haben, sich nirgends verleugnet, so macht er sich doch auch nirgends in störender Einseitigkeit geltend; vielmehr wird Cassirer der gesamten modernen Kant-Auffassung gerecht und berücksichtigt stillschweigend die Resultate der bisherigen Arbeiten. Insbesondere tritt der ethische Gehalt der Kantischen Persönlichkeit und Philosophie mit der ganzen Leuchtkraft, die ihm innewohnt, hervor. Der Begriff der Auto-

nomie, der Begriff der Selbstgesetzlichkeit des Geistes wird als der Mittelpunkt des Kantischen Systems bezeichnet (335), und von ihm aus werden alle einzelnen Problemlösungen aufgefaßt. »Alle Vernunftbestimmung geht zuletzt für Kant in den einen Gedanken der Freiheit auf.« (351). So gelingt es dem Verfasser, das Mannigfaltige aller Bestandteile des Kantischen Denkens einheitlich zusammenzufassen und das System in dem Kern der Persönlichkeit zu verankern. Wir wüßten kein Buch, das gleich geeignet wäre, in die Kantische Philosophie einzuführen. K.

Immer deutlicher tritt aus der Diskussion unserer Zeit als das alles Denken im Tiefsten bewegende und erregende Problem das des Lebens oder Erlebens heraus. Von den verschiedensten Seiten her dringt der Gedanke in diesen Mittelpunkt ein, Rationalisten und Empiristen, Kantianer und Phänomenologen nähern sich, jeder in seiner Weise diesem feurigen Zentralgestirn, um das alle Begriffe irgendwie zu kreisen scheinen, von dem sie ihr Licht empfangen, das ihnen die Gesetze ihrer Bewegung vorschreibt. Aber noch ist es nirgends gelungen, auch nur das Problem scharf zu umreissen, die Formel zu finden, die aus einem Gefühlten, Rätselhaften eine faßbare Frage herausgestaltete. Wenn man von vornherein die Welt, die erkannt werden kann, von der Welt, die nur erlebt werden kann, absondert und zwischen beide die Mauer des Erkennnens aufrichtet, das die erlebte Welt irgendwie »verarbeitet«, also umformt, sodaß hier eine ähnliche Verdoppelung eintritt, wie sie durch die Scheidung des Wirklichen als eines an sich und eines für uns Wirklichen angenommen wurde, dann scheint allerdings jede weitere Frage von vornherein abgeschnitten; denn die nur erlebbare Welt ist und bleibt per definitionem dem Erkennen unzugänglich, wenn sie auch nicht mehr als eine nur an sich d. h. nicht für uns seiende, sondern als eine zwar für uns, aber nur für unser Erleben seiende, deshalb eben nicht seiende, sondern nur erlebbare und erlebte Welt verstanden wird. Es liegt jedoch auf der Hand, daß damit das Problem in allzu einfacher Weise aufgefaßt und mit zu geringer Mühe abgeschüttelt wird. Gerade aus der versuchten Beseitigung des Problems ergeben sich eine Fülle neuer Fragen, die nicht überhört werden können. Insbesondere macht es die Gliederung der Wissenschaften in solche, die dem Erleben oder Erlebten ferner, und in solche, die ihm näher stehen, dem Denkenden zur Pflicht, den Sinn dieser Ferne oder Nähe genauer zu bestimmen, und damit tritt das Problem des Erlebens in den Gesichtskreis der Logik und Erkenntnistheorie ein. Derjenige, der von dieser Seite her am tiefsten geschürft und das Ungreifbare am schärfsten durch den Begriff zu begrenzen sich bemüht hat, ist ohne Zweifel Heinrich Rickert. Vielleicht ist er ebendeshalb vielfach mißverstanden worden. Man hat nicht gesehen, ein wie bedeutsames Problem er ans Licht des Denkens zog, als er das Erkennen dem Erleben entgegensetzte, ein Problem, das zwar seit Fichte sozusagen als entdeckt gelten muß, das aber so gut wie unbeachtet geblieben, dessen unvergleichliche Bedeutung nur von wenigen verstanden und gehörig hervorgehoben worden ist. Neben Rickert, der dem Probleme von der Erkenntnistheorie und Wissen-

schaftslehre her beizukommen strebt, stehen diejenigen, die, wie Dilthey und Eucken im Erleben selbst festen Fuß zu fassen und Begriffe zu prägen suchen, die dem Erleben angepaßt, gleichsam aus ihm entsprungen, dennoch vor der logischen Kritik Stand halten sollen. Ein Ausgleich dieser Richtungen ist noch nicht erfolgt. Eine Schrift, die ihn versucht, verdient Aufmerksamkeit, zumal, wenn sie so klare Ausführungen bietet wie die Arbeit von Fritz Neeff über »Kausalität und Originalität« (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1918). Der Verfasser wendet sich gegen die von Rickert vorgenommene Trennung individueller und gesetzlicher Kausalität, von denen die erstere in der »objektiven Wirklichkeit«, die zweite in der Natur der Naturwissenschaft Gültigkeit haben soll; seiner Ansicht nach verdient nur die gesetzliche im strengen Sinne die Bezeichnung Kausalität, weil sie allein das Identische von Ursache und Wirkung hervorhebt, während der Gedanke ursächlicher Verknüpfung verloren gehe, sobald diese Identität fortfalle und an ihrer Stelle nur noch die durch keine rationelle Allgemeinheit mehr ausgezeichnete Notwendigkeit der zeitlichen Folge in der Veränderung verbleibe. Deshalb müsse auch der Versuch scheitern, die individuelle Kausalität zur Grundlage der historischen zu machen, aus der ebenfalls der Gedanke des Gesetzes ausscheidet. Rickert habe jedoch mit Recht für die Geschichte eine Kausalverknüpfung gefordert, die prinzipiell von der naturwissenschaftlichen abzutrennen sei; nur müsse die gesuchte Kategorie so radikal von der Gesetzlichkeit der Aufeinanderfolge unterschieden werden, daß man sich entschließen müsse, in ihr gar keine Form der Kausalität mehr zu erkennen, sondern eine ihr nebengeordnete Form, die zwischen Kausalität und Freiheit die Mitte hält: die Form der Originalität, der Ursprünglichkeit. Das historisch Wirkende sei die Tat, und die Tat habe keine Ursache, sondern einen Ursprung im Handelnden, sie entspringe aus der Freiheit. Hier allein sei der Begriff des Wirkens am Platze, während die kausale Verknüpfung Ursache und Wirkung ohne das »Band« des Wirkens verbunden denke. Obwohl wir die von N. vorgeschlagene Distinktion nicht für die durchaus befriedigende Lösung des Problems halten, sehen wir in ihr doch für die weitere Arbeit an ihm eine wertvolle Anregung, die Berücksichtigung verlangt. K.

Harald Höffding. Humor als Lebensgefühl (Der große Humor). Aus dem Dänischen von Heinrich Göbel. Verlag von Teubner in Leipzig und Berlin 1918.

Von rein psychologischen Ueberlegungen über den Humor als Gesamtgefühl ausgehend, ragt dieses Buch doch in die Philosophie hinein, sofern es Höffding nicht auf die psychologische Zuständlichkeit des »kleinen Humors« ankommt, wie er uns in der Alltäglichkeit des Lebens entgegentritt, sondern um eine besondere Lebenshaltung, um eine Stellungnahme gegenüber dem Leben, die ihr eigentümliches Antlitz durch die Beziehung zu ganz bestimmten Werten erhält. Sehr fein und fruchtbar ist die Unterscheidung zwischen Humor und Ironie, die im Sinne der Romantik als gestaltende Prinzipien des Lebens, als Lebenswerte aufzufassen sind. Der Humor gibt den Ernst unter der Maske des Scherzes, die Ironie den Scherz

unter der Maske der Ernsthaftigkeit. Aber bei dem großen Humor steht hinter der Ernsthaftigkeit doch wieder etwas Mildes und Versöhnendes, wie hinter dem Scherz der Ironie, die Sokrates vertreten, ein ernsthafter sittlicher Wille steht.

Die verschiedenen Formen des Humors ergeben sich aus den verschiedenen Grundrichtungen des Gemütes, sowie aus den Wertungstendenzen, die dahinter stehen. So können wir unterscheiden zwischen einem Humor, der auf sittlicher Größe, auf Wehmut und Sehnsucht, auf Sympathie und auf intellektueller Ueberlegenheit beruht.

Besonders bedeutsam sind dann die Beziehungen, die der Humor mit den absoluten Werten der Religion, Kunst und Philosophie eingehen kann. Da erscheint in der Kunst Shakespeare als der Vertreter des großen Humors und höchst wertvoll in kunstphilosophischer Hinsicht scheinen mir die Ueberlegungen Höffdings zu sein, die darauf ausgehen, die Tragik als die Grenze des Humors zu bestimmen.

R. M.

Georg Simmel. Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. Verlag von Duncker und Humblot; München und Leipzig 1918.

Der Zentralbegriff dieser Metaphysik, die Philosophie in höchstem Sinne gibt, ist der Begriff des Lebens, von dem aus alle Erscheinungen der Kultur und der Wirklichkeit verstanden werden sollen; das unberührte und kontinuierliche Leben, das niemals durch Begriffe aufgelöst werden kann, und das wir nur verstehen können, indem wir die Arbeit des Begriffes als ungeschehen betrachten. Der Begriff des Unbegreiflichen steht im Mittelpunkt dieser Philosophie, die verwandte Züge mit der Philosophie Heinrich Rickerts und Bergsons aufweist; und insofern handelt es sich um eine Metaphysik des Irrationalen. Was als das Andere erscheint dem Leben gegenüber: das Reich der Begriffe, die Formen der Kultur, die Welt des Transzendenten: das muß doch selber wieder als Gestalt des Lebens angesehen werden, das nun einmal diese Grundstruktur besitzt, ein Begrenztes zu sein, das seine Grenzen immer wieder überschreitet. Die Formen der Kultur sind aus dem Leben hervorgegangen und werden immer wieder vom Leben überflutet, das unaufhörlich schafft und wirkt. Schon in der Schlichtheit der Erlebniswirklichkeit finden sich die Vorformen der Ideen, die später Eigengesetzmäßigkeit gewinnen und gesonderte Welten schaffen, die Eigenbestand und Eigenwirklichkeit besitzen, der gegenüber die Welt des Daseins, der bloßen Realität, die wir so wichtig nehmen und in der unser praktisches Handeln verläuft, keinen angeblichen Vorzug verdient. Und so sind wir nicht nur Bürger zweier Welten, wie Kant vermeinte, sondern entsprechend dem Reichtum unseres Eigenlebens gehören wir sehr verschiedenen Welten an.

Auch der Tod, der dem naiven Bewußtsein als das absolut Andere des Lebens erscheint, gehört in das Leben hinein. Er gibt unserem Leben die eigentümliche Struktur und Daseinsform und sofern seine auflösende Wirkung schon in frühester Kindheit beginnt, ist unser Leben gleichzeitig auch immer ein Sterben. Aber dies Sterben führt nicht zur Vernichtung, sondern es wird dasjenige aufbewahrt, was den eigentümlichen Stil des Persönlichen ausmacht.

Wollen wir dem eigentümlichen Sinn der Individualität gerecht werden, so darf sie nicht, wie das in der Ethik Kants geschieht, erst durch die Beziehung auf ein allgemeines Ich oder auf ein allgemeines Gesetz Würde und Wert erhalten. Jedem individuellen Leben korrespondiert eine Sollensreihe, die bestimmt, was für diese Individualität auf Grund ihres Gesamthabitus und ihrer Gesamtentwicklung das Gute und Richtige ist. Die Handlungen, die ich ausführe, erhalten ihren Wert nicht dadurch, daß sie unter einen allgemeinen Begriff subsumierbar sind, sondern daß sie mit dem individuellen Gesetz übereinstimmen, das für meine Lebenshaltung entscheidend ist.

Die vier Kapitel dieses Buches lauten: Die Transzendenz des Lebens; Die Wendung zur Idee; Tod und Unsterblichkeit; Das individuelle Gesetz.

R. M.

Transzendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie von Hans Cornelius. Verlag von Ernst Reinhard in München. 1916. IV 264 S.

Das Buch ist eine Verdeutlichung der Tatsache, daß die mit jedem philosophischen Standpunkte ursprünglich gegebene Einseitigkeit, sich dann am ehesten der Auflösung nähert, wenn dieser Standpunkt selbst in reiner Konzeption folgerichtig durchgeführt wird. Die Herkunft des Verfassers von den Naturwissenschaften, seine empiristische und positivistische Grundstimmung verleugnen sich auch in dieser »transzendentalen Systematik« nicht; dennoch hat sich ihm seine grundlegende Fragestellung zu einer Form entwickelt, die ihm eine Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie notwendig erscheinen ließ und ihn zur Annahme wenigstens des gereinigten Grundgedankens der Kantischen Methode: Aufsuchung der letztlich bedingenden Formen des Wissens in der Einheit des Erfahrungszusammenhanges — führte.

Diese Einheit des Erfahrungszusammenhanges wird für C. nicht durch irgendwelche vorauszusetzende naturwissenschaftliche Erkenntnisse dargestellt, sondern besteht in dem unmittelbar bekannten, stets irgendwie einheitlichen Erleben des Bewußtseins. Die Untersuchung ist indessen nur insofern eine »psychologische Analyse«, als man diese Psychologie von der »Kausalerklärung realen psychischen Geschehens« (S. 49) freihält, als man »in keiner Weise einen Gegensatz zwischen unserem Ich und irgendwelchen auf dasselbe wirkenden Gegenständen voraussetzt« (S. 46), allgemeiner gesprochen als man »kein Material als letztes gegebenes voraussetzt, das bereits in bestimmte Begriffe gefaßt und nur in dieser Formung dargeboten wäre« (S. 17). Damit ist ein wesentlicher Teil der unter dem Namen Psychologismus bekannten methodischen Verwirrungen bezeichnet und im Prinzipe abgelehnt.

Die Untersuchungen selbst gliedert der Verfasser in zwei Teile. In dem ersten, der »transzendentalen Phänomenologie« handelt es sich um Klarstellung der vorwissenschaftlichen Formungen des unmittelbar Gegebenen und die Führung des Nachweises, daß diese Formen als Bedingungen der Einheit des Bewußtseins von schlechthin allgemeiner Geltung sind. Neben den grundlegenden Begriffen des unmittelbar und mittelbar Gegebnen

selbst und neben den bekannten, der C.'schen Philosophie eigentümlichen Annahmen der »Gestaltqualitäten« und der »symbolischen Funktion« sind es Formen wie Mehrheit, Sukzession, Identität und die für die C.'sche Begriffslehre grundlegende Aehnlichkeit — Funktionen wie Unterscheiden, Erinnern, Vorstellen, Wiedererkennen — Gesetzmäßigkeiten wie Assoziation und Uebung, deren Bedeutung für den Erlebniszusammenhang des Bewußtseins geprüft wird. Zur Prüfung bedient sich C. eines eigentümlichen »Gedankenexperimentes« (S. 25). Um festzustellen, ob eine bestimmte Form den Zusammenhang der Erlebnisse zur Einheit des Ich charakterisiert, mithin transzendentale Tragweite hat, denkt er sich die durch diese Form verknüpften »unmittelbaren Gegenstände« an das Bewußtsein mehrerer Personen verteilt. Zeigt sich dann, daß keine dieser Personen ein Bewußtsein der zu prüfenden Form haben kann, so ist deren grundlegende Beziehung zur Einheit eines Bewußtseins bewiesen. — Dieses Prüfungsverfahren enthält indessen einen Cirkel. Nur dann nämlich, wenn ich bereits voraussetze, was erst bewiesen werden soll, daß die zu prüfende Form, etwa die Sukzession (S. 57 f.), eine Form des bewußten Zusammenhanges der Erlebnisse und nicht etwa selbst ein den anderen Erlebnissen koordiniertes, also selbst zufälliges Erleben ist, kann ich entscheiden, ob das Auseinandertragen des unmittelbar Gegebnen, wie es das Gedankenexperiment fordert, das Bewußtsein der Sukzession zerstört, oder ob nicht etwa eine der Personen, an die ich meine Erlebnisse verteile, mit dem Erlebnis »Sukzession« beschenkt wird. Ueberhaupt ist diese Verteilung an mehrere Personen ja nur ein verkleideter Ausdruck für die Fiktion: ich denke mir den bewußten Zusammenhang des Erlebens aufgehoben. Was dabei herauskommt, kann ich nur wissen, wenn ich schon weiß, in welchen Formen dieser bewußte Zusammenhang sich konstituiert. Weiß ich nun aber bereits, daß Bewußtsein der Sukzession nichts anderes ist als Bewußtsein des einheitlichen Zusammenhanges der Glieder, so lehrt mich das Gedankenexperiment nur, daß die Aufhebung jenes bewußten Zusammenhanges, Sukzession genannt, und seine Ersetzung durch ein fiktives, objektives, unbewußtes Sukzedieren der Erlebnisse eben das Bewußtsein der Sukzession aufhebt — d. h. es lehrt mich gar nichts. — Der Gedankengang des C.'schen Buches bewegt sich nicht nur an dieser Stelle in Diallelen. Es schien mir wichtig, den Beweis dafür wenigstens an dem Punkte anzudeuten, wo die Methode selbst davon mitbetroffen wird.

Der zweite Teil der Untersuchungen ist den höheren begrifflichen Formen gewidmet. Er beginnt mit einer Erörterung des P r i n z i p e s d e r I d e n t i t ä t, das in normativem Sinne als Forderung identischen Festhaltens der Bedeutungen verstanden wird (S. 160). Den B e g r i f f d e r W a h r h e i t definiert C. im Anschluß daran als die Erfüllung der durch die Wortbedeutungen erregten Erwartungen (S. 162 ff.). Was die Bedeutungen der Ausdrücke selbst anlangt, so läßt er sie ursprünglich durch »deiktische Bestimmung« gegeben werden, d. h. dadurch, »daß die gemeinsamen Eigentümlichkeiten der Sachen a u f g e z e i g t werden.« (S. 160). — Es folgt als nächster Ab-

schnitt des zweiten Teiles die Urteilslehre, von der ich die aus einem eigentümlichen Zusammenwirken von Daseinsfeststellungen und nominalistischem Festhalten der Wortbedeutungen konstruierte Allgemeingültigkeit der von den empirischen Wissenschaften gefällten Urteile erwähne. Liegt einmal ein gültiges Existenzialurteil vor: es gibt Dinge von der und der Beschaffenheit, so wird, die darin niedergelegte Erkenntnis dadurch zur allgemeingültigen, daß sie als Definition verwendet wird und nunmehr sämtliche Dinge, auf die diese Definition nicht zutrifft, einem anderen Begriffe zugerechnet werden; sie können also der (analytischen) Allgemeingültigkeit jener Definition niemals Abbruch tun. (S. 178. 182. 230 ff.). Allerdings bemerkt C., daß in jenem grundlegenden Existenzialurteil, wenn es seinerseits objektiv sein soll, der Dingbegriff vorausgesetzt ist (S. 179) — und diesem, sowie den damit zusammenhängenden Kategorien: Räumlichkeit, Kausalität, objektive Zeit ist der letzte Abschnitt des zweiten Teiles gewidmet. Dabei wird der Versuch gemacht, mittels der zu fordernden Bedeutungsidentität der Ausdrücke eine Geltung des Dingbegriffes zu konstruieren, die ihn über den rein subjektiven »Erwartungszusammenhang« in eine objektive Region höbe (S. 192) — ohne daß damit freilich der bloß hypothetische Charakter auch dieser kategorialen Setzung beseitigt würde. Zum Schlusse sei noch der Versuch der Lösung des psychophysischen Problemes angedeutet. »Da die Außenwelt in Gesetzmäßigkeiten der sinnlichen Empfindungen besteht«, so ist »die Tatsache, daß die Dinge auf unser Bewußtsein wirken, nichts als die logische Folge der Bestimmung des Begriffes der Dinge« (S. 243). Man sieht, daß man sich in der Nähe des Standpunktes etwa von Machs Analyse der Empfindungen befindet. Aber ganz abgesehen davon, daß jene Identifizierung von »Außenwelt« und »Gesetzmäßigkeiten der sinnlichen Empfindungen« nicht einmal im C.'schen Sinne richtig ist, wäre durch sie nur sozusagen ein gemeinsamer Nenner für die gesamte Ding- und Bewußtseinswelt geschaffen, während sich im Zähler des Bruches die alten Probleme sogleich wieder anmelden.

Es wird aus diesen Andeutungen ersichtlich sein, daß besonders der zweite Teil des Buches sich wieder einer im engeren Sinne empiristischen und nominalistischen Grundanschauung zuwendet. Um indessen die Kritik nicht im bloßen Klassifizieren hängen zu lassen, soll im folgenden der für das C.'sche System fundamentale Begriff der »symbolischen Funktion« einer kurzen sachlichen Betrachtung unterzogen werden. C. führt den Begriff des Symbols folgendermaßen ein: »Jch will allgemein unter einem Symbol einen solchen Gegenstand verstehen, durch dessen Gegebensein uns ein Wissen von einem andern Gegenstand gegeben wird.« (S. 74). Die Frage ist, wie dieser in der Welt der Dinge gewonnene Symbolbegriff sich auf die Welt des unmittelbaren Erlebens überträgt. In dieser Welt macht sich nach C. die Tatsache fühlbar, daß für die Beschreibung des in der Erinnerung vorliegenden Vergangenheitsbewußtseins die Annahme eines »Gedächtnisbildes« als objektiver »Nachwirkung« nicht ausreicht, sondern daß außerdem ein ursprüngliches Bewußtsein des Ver-

gangenheitscharakters mit in Ansatz zu bringen ist. Insofern demzufolge das gegenwärtige Erinnerungserlebnis ein Wissen von vergangenem Erleben in weiter nicht erklärbarer Weise repräsentiert, ist es mit dem ausgestattet, was C. die »symbolische Funktion« nennt (S. 73). Wie ein Gegenstand als symbolisierender uns ein Wissen von dem symbolisierten Gegenstande vermittelt, so das Erinnerungserlebnis das Wissen von einem anderen Erlebnis. So unverfänglich diese Parallelisierung aussieht, so große Schwierigkeiten zeigt sie, wenn man den Unterschied des Symbolisierenden und Symbolisierten auf der Seite des Erlebens festzulegen sucht. Symbolisierend kann ein Erinnerungserlebnis nur sein, insofern es unmittelbar gegeben ist, denn das mittelbare Gegebensein wird von C. ausdrücklich als Gegebenheit durch ein Symbol, mithin als symbolisiertes definiert. Was ist nun das Unmittelbare in der Erinnerung an einen Ton? Aber offenbar nichts anderes als der vorstellungsmäßig vorhandene Ton, Inhalt von gewisser Qualität, Stärke, Klangfarbe. Was soll nun dieses Symbolisierende symbolisieren? Das frühere unmittelbare Erleben des Tones. Wodurch unterscheidet sich dieses rein phänomenal von der Unmittelbarkeit des symbolisierenden Erlebens? Aber nach C. wenigstens durch nichts anderes als durch den Umstand, daß dieses frühere Erleben nicht symbolisierend, nicht auf ein anderes Erlebnis hinweisend ist, sondern nur sich selbst bedeutet, daß in ihm wie C. sagt Wissen vom Erlebnis und Dasein des Erlebnisses dasselbe sind (S. 61). Jeden anderen *prinzipiellen* Unterschied zwischen »Vorstellungsbestandteilen« und »Eindrucksbestandteilen« hat er ausdrücklich verworfen (S. 64). Rechnet man diese Prämissen zusammen, so ergeben sich merkwürdige Verhältnisse. Es zeigt sich nämlich, daß die symbolische Funktion des Erinnerungserlebnisses darin bestehen muß, daß in ihr ein unmittelbar Gegebenes insofern symbolisierend ist als *es sich selbst als ein nicht symbolisierendes symbolisiert.* C. bemerkt diese paradoxen Konsequenzen seines Ansatzes nicht, weil er in dem Augenblick, wo er »das frühere Erlebnis des Tones« einführt, aus seiner phänomenalen Fragestellung herausfällt. Ein Gegenstand als Symbol eines »andern« Gegenstandes, ein Gegenstand, der »uns« ein Wissen von einem andern Gegenstande vermittelt — das alles ist auf dem Boden der naiven Gegenüberstellung von Dingwirklichkeit und Bewußtseinswirklichkeit gewachsen. Und dieser Boden wird von C. entgegen seinen eignen ausgesprochenen Absichten in die phänomenale Welt mit hinübergenommen, wenn im Ernste der durch das Erinnerungserlebnis des Tones symbolisierte Gegenstand ein *objektiv früheres* unmittelbares Erleben des Tones sein soll. Denn dieses frühere Erleben hat außerhalb des in seiner charakteristischen Eigenschaft als Erinnerungserlebnis schlechthin in sich abgeschlossenen phänomenalen Bestandes keinerlei Wirklichkeit. Es ist *verdinglicht*, wenn ich ihm die Wirklichkeit eines Gegenstandes zuschreibe, der sich zum Erinnerungserlebnis so verhält wie das Symbolisierte zum Symbolisierenden.

Man kann die Schwierigkeit auch noch von einer anderen Seite fassen. Zwischen Symbol und Symbolisiertem in der Dingwelt schafft das Bewußtsein als ein drittes die Verbindung. Kein Symbol ist an sich Symbol, sondern

für ein Bewußtsein. In ihm erst stellt sich das symbolische Verhältnis her und zwar offenbar auf Grund von funktionellen Beziehungen, deren Klärung erst durch die grundlegende Klärung des Verhältnisses von unmittelbar und mittelbar Gegebenem erfolgen kann. Dort also, wo nun diese grundlegende Klärung erfolgen soll, kann ich nicht wieder das Symbolbewußtsein einschieben, weil ich damit gerade das einführe, was ich erst auseinanderlegen will. Nennt man mit C. das Erinnerungserlebnis α, das »entsprechende« unmittelbare Erlebnis a, und sagt nun α ist Symbol für a, so hat man in Wirklichkeit nichts anderes getan als ein Symbolerlebnis, d. h. ein neues Erlebnis vom Typus α eingeführt, innerhalb dessen das Verhältnis von unmittelbarer und mittelbarer Gegebenheit genau so ungeklärt ist, wie wenn ich auf die Hineintragung der Kategorie des Symboles verzichtet hätte.

In dieser Hinsicht kommt die Theorie der symbolischen Funktion darauf hinaus zu sagen, daß das Erinnerungserlebnis eben Erinnerungserlebnis sei; sie gehört zu jenen im Kreise verlaufenden Gedankengängen, die die Lektüre des C.schen Buches so schwierig machen trotz der großen Schlichtheit und Klarheit, die die Ausführungen im einzelnen auszeichnet. Tritt man aber aus diesem Kreise heraus, so verläßt man den Boden des unmittelbaren Gegebenseins; man gerät in die dingliche Region, jene Region, in der sich nun das aufbaut, was oben der im engeren Sinne empiristische Standpunkt C. genannt wurde. Die konsequente Weiterentwicklung seiner Fragestellung müßte ihn darüber hinausführen.

Zu zeigen, daß sein Buch gerade bei dieser Unabgeschlossenheit der Resultate, bei dem Radikalismus seiner Fragestellung außerordentlich mannigfache Anregungen bietet, war die Absicht der vorliegenden Besprechung.

E.

Pädagogisches:

Gustav Wyneken hat eine Reihe von Aufsätzen und Reden als zweiten Band gleichsam seines Werkes: »Schule und Jugendkultur« gesammelt [1]), Die Grundgedanken seiner Pädagogik, die früher im »Logos« (V, 267) dargestellt und beurteilt worden sind, hat er nicht geändert; aber er zeigt sie in ihrer Anwendung auf bestimmte Gelegenheiten, gleichsam in lebendiger Bewegung. Die einzelnen Beiträge stammen aus den Jahren 1911—1917, es sind z. T. zugleich wichtige Urkunden für die Geschichte der Jugend-Bewegung in den letzten Jahren vor dem Kriege. So vor allem die wirkungsreiche Rede, die Wyneken am Morgen des 12. Oktober 1913 auf dem Ersten Freideutschen Jugendtag hielt. Aus dem Kriege zieht er (1915) zwei Folgerungen für die Schule: Die Jugend, die sich im Kampfe bewährt hat, muß in ihrem Eigenrecht anerkannt werden; das Verhältnis der Schüler (W. denkt stets an die älteren, etwa vom 15. Jahre ab) zu den Lehrern soll kameradschaftlich sein: Und ferner: Die Schule soll sich von allem »Historizismus« radikal abkehren, der Gegenwart und Wirklichkeit kraftvoll zuwenden (87). Das bedeutet mitnichten engen Utilitarismus. Der Sinn der Geschichte ist für Wyneken: Kampf des Geistes um seine Autonomie, er fühlt sich Fichte verwandt, den er

[1]) Gustav Wyneken, Der Kampf um die Jugend. Jena (Diederichs) 1919.

in einer schönen Rede feiert. Die große Frage des Sozialismus stellt W. in der Form: »Wie ist Kultur ohne Ausbeutung möglich? oder besser vielleicht: Wie läßt sich aus der Kultur heraus die Ausbeutung vermeiden? ja: Wie kann Kultur zur Wurzel der Zivilisation werden?« (S. 153). Auch macht er darauf aufmerksam, daß die akademische Jugend unter dem Einfluß der neuen Theorie der Geschichte (Windelband, Rickert) sich großenteils vom Marxismus abgewandt hat (144). Man sieht, daß Wyneken bei allem Radikalismus doch die dialektische Natur seiner Forderungen durchschaut. Jugend will auf sich selbst stehen, neu beginnen, Kultur fordert Tradition, Jugendkultur ist also Synthese einer großen Antinomie (165). Fichte fehlt die eine Seite dieser Antinomie — »den Gedanken der Jugend hat er nicht gedacht«. Hier muß er aus Nietzsche ergänzt werden — und so kann die große geforderte Synthese auch als die von Fichte und Nietzsche bezeichnet werden (241). — In Wahrheit kommt bei Wyneken doch die »Tradition« überall zu kurz, der Eigenwert der Sprache wird nicht gesehen, ebensowenig der Wert historischen Verstehens. In entschiedenem Gegensatze zu dieser unhistorischen, ja antihistorischen Denkweise steht Hermann Nohl[2]). Als Schüler Diltheys deutet er die Strömungen der Gegenwart von den Grundrichtungen her, die er in der ganzen Geschichte der Pädagogik, miteinander kämpfend oder in Ausgleichs-Versuchen versöhnt vorfindet. Er unterscheidet eine realistische Richtung, die zum tätigen Leben bildet, eine humanistische, die das contemplative sich zum Ziele setzt, eine soziale, deren leitender Wert die Liebe ist. Auch das Verhältnis des erwachsenen Geschlechts zum heranwachsenden verfolgt er in seinen Wandlungen. Nohl ist durch jüngere Freunde mit der Jugend-Bewegung verbunden, er lebt in den Kämpfen der Zeit, aber er sucht durch geschichtliches Verstehen sich über sie zu erheben. Manchmal fühlt man die Gefahr, der Dilthey erlegen ist, beim Neben-Einander-Stellen geschichtlicher Typen sich zu beruhigen. Aber vielleicht ist Nohl innerlich weiter, als in diesen — immerhin zufällig zusammengestellten — Aufsätzen sich zeigt. Jedenfalls darf man von ihm ein tieferes Verständnis der meist so geistlos dargestellten Geschichte der Pädagogik erhoffen.

Jonas Cohn (Freiburg i. Br.).

Aus Friedrich Jodl's Nachlaß hat Wilhelm Boerner eine »Allgemeine Ethik« herausgegeben (Stuttgart, Cotta 1918). Jodl ist, wie jeder Leser seiner »Geschichte der Ethik« weiß, Utilitarier etwa im Stile John Stuart Mill's. Diesem Denker ähnelt er auch darin, daß ihn edle und tapfere Gesinnung, Blick für die Wirklichkeit, einfach-klare und dabei warme Darstellung mehr auszeichnen als Tiefe des Schauens oder Unerbittlichkeit des Denkens. Die größte Schwierigkeit jeder utilitarisch-hedonistischen Ethik, die Verbindung des Gesamtwohls mit dem Einzelwohl, bleibt auch bei Jodl ungelöst; wie er gar die Forderung »Mittelpunkt und Regel seines Lebens nicht in der Welt außer uns zu haben, sondern in der Welt in uns« (S. 53) aus seinen Prinzipien gewinnen will, ist unerfindlich. Man hat hier wie öfter das Gefühl,

[2]) Pädagogische und politische Aufsätze. Jena (Diederichs) 1919.

daß Jodls ethisches Bewußtsein weit bedeutender, ja sogar philosophischer war als seine Theorie. Er will sich (S. 84) im Kreise der Natur bewegen »aus welchem kein Entrinnen ist — wenigstens für den, welcher die Pfade des Dualismus unbedingt vermeidet«. Aber mit Hilfe eines doppelten Naturbegriffes bekämpft er dann doch den konsequenten Naturalismus und betont (z. B. S. 377), daß der sittliche Fortschritt kein Werk bloßer Naturgesetze ist. Sittliches Urteil setzt eben eine Wertschichtung, eine Dualität voraus — und dieser Dualismus ist durch keinen Machtspruch fortzuschaffen; man hat nur die Wahl, ihn als Letztes stehen zu lassen oder seine dialektische oder religiöse Ueberwindung zu versuchen. Man kann also vielleicht auf seinem Pfade zum Monismus fortschreiten, aber sicher nicht »seine Pfade unbedingt vermeiden.«

Jodl ist entschiedener Gegner der Kirchen, besonders der katholischen; seine Rede wird kräftig, wo er Vernunft und Wissenschaft gegen ihre Verächter verteidigt. Merkwürdig ist, wie stark die politisch-ethischen Probleme zurücktreten; wo solche Fragen berührt werden, zeigt sich Jodl als Liberaler und als Gegner des Sozialismus.

Der Entwicklungsgedanke wird wesentlich dazu benutzt, die Ursachen aufzudecken, durch die das Sittliche in der Menschheit hervorgebracht wurde. Dadurch soll nachgewiesen werden, daß Sittlichkeit ein notwendiges Gewächs der sozialen und individuellen Entwicklung ist, und dieser Nachweis soll die ethische Skepsis widerlegen. Ganz gewiß ist das möglich gegen Leute, die das Sittengesetz für ein »Hirngespenst müßiger Köpfe oder eine Erfindung raffinierter Menschheitsbetrüger« halten (161), aber wer grundsätzlich die verpflichtende Kraft der Entwicklung leugnet, wird so kaum zu widerlegen sein.

Uebrigens wird man ungerecht gegen Jodl's Werk, wenn man gerade die großen Entscheidungen nachprüft. Sein Vorzug liegt in der wohlbedachten Erörterung des Einzelnen; hier wird auch der Gegner von ihm lernen können, zumal er sich bemüht, die Gegengründe gegen seine Ansicht zu widerlegen. Auch zum Nachdenken darüber, wie sehr der redliche Denker oft gezwungen ist, anzuerkennen, was seiner Theorie widerstreitet, was er nur künstlich mit ihr vereinbaren kann, regt er an, wie auch umgekehrt dazu, nachzuprüfen, welche Rolle nun doch dem Wohlfahrtsprinzip wie dem des Fortschritts in der Ethik zukommt. So werden wir dem Herausgeber für seine Arbeit danken müssen, handelt es sich doch hier nicht um ein Verwerten von formlosen Nachlaßmassen, sondern um das in langer Lehrtätigkeit durchgeformte Ergebnis einer Lebensarbeit.

Jonas Cohn (Freiburg i. Br.).

Seit Sir John Austin 1832 zuerst über »general jurisprudence or the philosophy of positive law« schrieb, haben jenseits und diesseits der Nordsee die Versuche nicht aufgehört, eine »Allgemeine Rechtslehre« zu schaffen. Es handelte sich bei ihr nicht wie bei dem älteren Naturrecht um das gerechte Recht, sondern um das Recht schlechthin, darum, das zu finden, was jedes Recht, auch das ungerechte, an Begriffen und Sätzen enthält oder voraussetzt. Man hat dieses Ziel, das man an Stelle der (damals für überwunden gehaltenen) rechtsphilosophischen Betrachtung zu setzen hoffte,

teils auf dem Weg des Empirismus zu erreichen gesucht, teils auf dem des Rationalismus, doch stets vergeblich, und kein Kant erschien der Rechtslehre, um mit dem Nachweis der Aussichtslosigkeit dieser Wege zugleich einen dritten, besseren zu weisen. Was der Neu- oder vielmehr Scheinkantianer Stammler 1911 in seiner »Theorie der Rechtswissenschaft« geleistet hat, hat diesmal selbst seinen Anhängern nicht genügen können.

So durfte es eine gewisse Spannung erregen, als kurz vor dem Kriege Adolf Reinach das alte Ziel auf neuen, jenseits jener Gegensätze der Schulen verlaufenden Pfaden zu erklimmen versuchte; daß ihm sein eignes Werk mit der Allgemeinen Rechtslehre »nichts zu tun« zu haben scheint, beruht darauf, daß er diesen Ausdruck nur im Sinne empiristischer Verallgemeinerung des positiven Rechts verwendet (S. 155 f.). Jene für die Allgemeine Rechtslehre neuen Pfade sind die der Phänomenologie im Sinne Husserls: im I. Bande seines »Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung« (wie auch als Sonderdruck) ist seines Schülers Reinach Werk über »Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes« 1913 erschienen, und in der Frankfurter Zeitung vom 6. 12. 17 hat Husserl ihm Worte uneingeschränkter Zustimmung nachgerufen, die Schrift »in jeder Hinsicht meisterhaft« preisend. Auch dadurch unterscheidet sich die von redlichstem Erkenntnisdrang getriebene und an feinen wie tiefen Bemerkungen reiche Arbeit von ihren Vorgängern, daß der juristisch und philosophisch gleich geschulte ehemalige Göttinger Privatdozent ein völlig klares Bewußtsein um die Art des eignen Verfahrens besaß. Dieses Verfahren besteht in jener von der Schule Husserls geforderten, aber nicht erlernbar gelehrten »Ideation« oder »Wesensschauung«.

Es muß und darf hier dahingestellt bleiben, welchen Wert dies Verfahren — das ja den gedanklichen Reichtum der phänomenologischen Schule bei weitem nicht erschöpft — für die Erkenntnis überhaupt besitzt. Die mit seiner Hilfe von Reinach aufgefundenen »Wesensgesetzlichkeiten«, seine »unmittelbar einsichtigen und notwendigen Wesenszusammenhänge« (S. 18), seine »mit absoluter Evidenz« »erschauten« Sätze (S. 18), bedeuten jedenfalls in keinem Sinne eine Bereicherung unserer Erkenntnis der Rechtswelt. »In den Sätzen der apriorichen Rechtslehre« behauptet Reinach (S. 154), »haben wir synthetische Urteile a priori im Sinne Kants zu sehen, nicht anders wie in den Sätzen der reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft«. In Wahrheit wiederholt sich hier die alte Zwickmühle: seine Sätze sind entweder a priori, dann aber analytisch; oder synthetisch, dann aber nicht notwendig, und also auch nicht apriorisch.

Rein analytisch ist z. B. gleich der erste, als besonders beweiskräftig angeführte Satz: »Ein Anspruch auf eine bestimmte Leistung erlischt in dem Augenblicke, da die Leistung geschehen ist. Das ist kein Satz, den wir aus vielen oder allen bisher beobachteten Erfahrungsfällen genommen haben könnten, sondern es ist ein Gesetz, welches allgemein und notwendig im Wesen des Anspruchs als solchem gründet. Es ist ein apriorischer Satz im Sinne Kants und zugleich ein synthetischer. Denn »im Begriffe« des Anspruchs ist davon, daß er unter bestimmten Umständen erlischt, in keinem

möglichen Sinne etwas »enthalten«. Das Gegenteil unseres Satzes wäre zwar gewiß falsch, aber einen logischen Widerspruch würde es nicht implizieren« (S. 10). Hätte Reinach sich um eine Bestimmung seines Hauptbegriffs »Anspruch« bemüht, so hätte er den letzten Satz wohl mit geringerer Zuversicht ausgesprochen. Jedenfalls ergibt die Verwendung, die er von diesem Begriffe macht, daß er ihn im Sinne des deutschen bürgerlichen Gesetzbuchs gebraucht, der zugleich dem gewöhnlichen Sprachgebrauch entspricht, also als »das Recht, von einem andern ein Tun oder ein Unterlassen zu verlangen« (§ 194). Aber im Begriff des Verlangens und mittelbar also in dem des Anspruchs liegt doch, daß man seinen Gegenstand nicht hat; eine »geschehene Leistung« aber hat man, und so ist der für den Rechtskundigen freilich nach mancherlei Wenn und Aber schreiende Satz vom Erlöschen des Anspruchs durch Leistung analytisch. In die andere Klasse dagegen gehören angeblich synthetische Sätze a priori wie die, daß nur Personen Inhaber von Rechten sein können, daß der Anspruch nicht ohne weiteres übertragen werden kann, daß der Anspruch nur im Adressaten des Versprechens entstehen kann, daß niemand das Eigentum an einer Sache verschaffen kann, die ihm nicht gehört, usw. Man meint zunächst, der Philosoph Reinach habe völlig vergessen, was der Jurist einst gelernt: nämlich, daß das neuere Recht, und besonders das unsre, in allen Punkten anders bestimmt. Aber im Gegenteil: Reinach führt dies selbst mit größter Bestimmtheit aus (S. 117). So tadelt er also nach naturrechtlichem Muster das BGB, daß es gewagt habe, von jenen »Wesensgesetzlichkeiten« abzuweichen? Im Gegenteil: er tadelt die »ontologistische Abhängigkeit« der alten Römer, die an jenen Seinsgesetzen, wie bekannt, so lange festgehalten haben (S. 145 ff.). Keinesfalls dürfen also diese Ausführungen Reinachs auf eine Stufe gestellt werden mit jenen seit Iherings Angriffen (im Geist des römischen Rechts 4, § 59) berüchtigten Stellen des einst maßgeblichen Puchta, der dieselben Neuerungen gegenüber dem römischen Recht als »Willkühr« und »monströs« verworfen hatte und in seinen »Vorlesungen über das heutige (!) römische Recht« (2 § 273) von der altrömischen Unmöglichkeit der unmittelbaren Stellvertretung noch 1848 schreiben konnte: »Ebenso müssen wir (!) diesen Grundsatz festhalten, obwohl unser (!) Recht sonst der Repräsentation geneigter ist als das römische.« Reinach zeigt vielmehr mit großem Scharfsinn, daß es sich hierbei nicht etwa um einen »Widerspruch« zwischen apriorischer Rechtslehre und positivem Rechte handelt, sondern um »Abweichungen« dieser »Sollensbestimmungen« von jenen »Seinsgesetzen«; diese »Abweichungen« sollen so wenig etwas gegen die Seinsgesetze beweisen, daß diese die Sollensbestimmungen des positiven Rechts überhaupt erst »möglich und verständlich machen« (womit Reinach — S. 133 — selber seine apriorische Rechtslehre als Allgemeine Rechtslehre in unserem Sinne hinstellt).

Dann aber werden wir erst recht wissen wollen, warum in aller Welt wir diese »Seinsgesetze« gelten lassen sollen. Daß wir sie auf Treu und Glauben annehmen, oder in ihnen »Denknotwendigkeit« finden, verlangt er selber nicht. Alles Vertrauen setzt er vielmehr darauf, daß sie als »letzte

Wesensintuitionen« durch »reine phänomenologische Analyse« »erarbeitet« werden (S. 155). Aber die Blicke, die er uns in jene geheimnisvolle Werkstätte der »Wesensschauung« tun läßt, sind für den ungeweihten Leser nicht sehr ermutigend. So »erschaut« er es S. 89 als »ausgeschlossen, daß ein Anspruch, ohne Mitwirkung des Gegners, von dem Inhaber allein an einen Dritten übertragen werden kann« und begründet dies damit, daß nur der Träger der Verbindlichkeit selbst, also der Schuldner, ihr eine neue Richtung geben könnte, während der Gläubiger, der Inhaber des Anspruchs, nur über diesen, nicht über die fremde Verbindlichkeit »Macht besitzt«. Auf S. 39 aber läßt er es a priori im Wesen des Anspruchs liegen, daß er durch Verzicht des Inhabers erlischt. Hier geht also die »Macht« des Gläubigers soweit, daß die Verbindlichkeit nicht nur geändert, sondern aufgehoben wird. Und so ist es überall: ich wenigstens vermag in jenen apriorischen Sätzen Reinachs, soweit sie synthetisch sind, nichts zu finden als willkürliche Behauptungen willkürlich begründet, allenfalls gestützt durch ein ungeschultes Rechtsgefühl, dem das Einfache auch immer das Einleuchtende ist, und das Uebersichtliche das »Einsichtige«. Das Gemälde dieser »apriorischen Rechtslehre« erinnert an die Schöpfungen der Kubisten: »die erste Forderung des Kubismus«, sagt einer seiner Wortführer, »ist die Ordnung der Dinge, und zwar nicht natürlicher Dinge, sondern abstrakter Dinge. Er fühlt den Raum als ein Zusammengesetztes von Linien, Raumeinheiten, quadratischen und kubischen Gleichungen und Gewichtsverhältnissen.« Und ein anderer: »er will die »einfachsten bildnerischen Symbole des Raumes — den Würfel, das Parallelepipedon, die pyramidalen Formen, auch die Kugel.« In der Tat könnte ein phänomenologisch geschulter Kubist behaupten, er habe als »Wesen« der menschlichen Gestalt »erschaut«, daß sie aus einer Kugel, dem sog. Kopf, einem Parallepipedon, dem Rumpf, und fünf Zylindern, dem Hals und den Gliedmaßen bestehe, und dann achselzuckend feststellen, daß die Wirklichkeit von diesem »Seinsgesetz« »abweicht«. Aber sollen wir wirklich Philosophie unter die »freien Künste« rechnen?

Dies sei jedoch nicht das letzte Wort, mit dem wir von dem Buche Abschied nehmen wollen. Wenigstens einen jener tiefen Gedanken, an denen die bisher wirkungslos gebliebene Schrift so reich ist, wollen wir hier hervorziehen und ihn wie einen Palmenzweig niederlegen auf dem Grabe des im Kampfe für sein Vaterland gefallenen jungen Denkers. »Es erwächst«, sagt er auf S. 9/10, »ein Anspruch auf der einen, eine Verbindlichkeit auf der andern Seite. Was sind das für merkwürdige Gebilde? Sie sind gewiß nicht n i c h t s. Wie könnte man ein Nichts aufheben durch Verzicht oder durch Widerruf oder durch Erfüllung? Aber sie lassen sich auch unter keine der Kategorien bringen, die uns sonst geläufig sind. Sie sind nichts Physisches oder gar Physikalisches; das ist sicher. Eher möchte man versucht sein, sie als etwas Psychisches zu bezeichnen, als Erlebnisse dessen, welcher den Anspruch oder die Verbindlichkeit hat. Aber können ein Anspruch oder eine Verbindlichkeit nicht jahrelang unverändert dauern? Gibt es derartige Erlebnisse? Und weiter: Sind Ansprüche und Verbindlichkeiten nicht auch dann da,

wenn das Subjekt keine Erlebnisse hat oder zu haben braucht, im Schlafe oder in tiefer Ohnmacht? Man hat neuerdings begonnen, neben dem Physischen und Psychischen die Eigenart ideeller Gegenstände wieder anzuerkennen. Aber das Wesentliche dieser Gegenstände, der Zahlen, Begriffe, Sätze u. dgl. ist ihre Außerzeitlichkeit. Ansprüche und Verbindlichkeiten dagegen entstehen, dauern eine bestimmte Zeitlang, und verschwinden dann wieder. So scheinen sie denn zeitliche Gegenstände einer ganz besonderen, bisher nicht beachteten Art zu sein.« Das letzte ist freilich zuviel gesagt, es finden sich ähnliche Gedanken u. a. bei Thon, Zitelmann, Schuppe, Simmel, Lask und besonders in des Reichsgerichtsrats Erich Brodmann bedeutender Arbeit »Vom Stoffe des Rechts und seiner Struktur« (1897). Aber sie alle verweisen jene Sinngebilde entweder in den Bereich der geistigen Wirklichkeit oder den des Wertes, sind also im Psychologismus oder in der Zweiweltenlehre stecken geblieben. Richtungen, die beide schon deshalb nicht befriedigen können, weil sie so wenig wie die Rechte die Gebilde der Mathematik unterbringen können. Vor beiden Sackgassen ist Reinach bewahrt geblieben dank seinem phänomenologischen Ausgangspunkt, der freilich weder nötig war, um den Weg ins Freie zu finden, noch ausreichend, um ihn bis ans Ende zu gehen. Reinach hat die Tragweite seines Gedankens nicht erkannt, vor allem nicht erkannt, daß die Sätze des objektiven Rechtes selber zu diesen zeitlichen aber unwirklichen »Sinngebilden«, wie man sie nennen könnte, gehört: so konnte er S. 161 gegen das Naturrecht — ganz psychologistisch — einwenden, daß gewisse rechtliche Zusammenhänge noch kein »Recht« sind, da sie nie »ins Bewußtsein getreten« zu sein brauchen. Zu Ende geführt, hätte diese Betrachtung zu der Entdeckung einer weiten Welt des »Sinnes« geführt, die gleichberechtigt neben die beiden Welten der Wirklichkeit und des Wertes tritt und ebenso zeitlose Gebilde, z. B. die Zahlen, umfaßt, wie zeitliche, u. a. das Recht. Die Welt des Rechtes jedenfalls läßt sich nur auf dieser dreifaltigen Erkenntnislehre aufbauen — mehr davon demnächst.

Hermann Kantorowicz.

Bei der Redaktion des Logos sind im Laufe der Zeit u. a. folgende Bücher eingegangen, deren Besprechung vorbehalten bleibt:

Baerwald, Zur Psychologie der Vorstellungstypen. Leipzig, Joh. Ambr. Barth. 1916. 444 S.

Bauch, Immanuel Kant. Berlin, G. J. Göschensche Verlagshdlg. 1917. 475 S.

— Geschichte der Philosophie. V. Immanuel Kant. Berlin, G. J. Göschensche Verlagshdlg. 1916. 209 S.

Bauer, Ueber Intention, Reine Absicht u. Wahrhaftigkeit. Halle a. S., Max Niemeyer, 1916. 93 S.

Baumgarten, Erziehungsaufgaben des neuen Deutschland. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1917. 213 S.

— Politik und Moral. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1916. 149 S.

Becher, Naturphilosophie. Leipzig, B. G. Teubner. 1914. 427 S.

Buber, Vom Geist des Judentums. Leipzig, Wolff Verlag. 1916. 192 S.

Burckhardt, Carl Chr. Schriften und

Vorträge. Kassel, Helbing u. Lichtenhahn. 1917. 340 S.

Cassirer, Freiheit und Form. Berlin, Bruno Cassirer. 1917. 574 S.

Chatzis, Der Philosoph und Grammatiker Ptolemaios Chennos. Paderborn, Ferdinand Schöningh. 1914. XCVI u. 56 S.

Clay, Het Begrip der Natuurwet. Leiden, Buchhdlg. vorm. E. J. Brill. 1915. 390 S.

Cornelius, Transcendentale Systematik. München, Ernst Reinhardt. 1916. 264 S.

Croce, Zur Theorie u. Geschichte der Historiographie. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1915. 270 S.

Dieterich, Kants Begriff des Ganzen. Halle a. S., Niemeyer. 1916. 154 S.

Dürr, Von der Bildung der Begriffsinhalte. Zürich, v. Rascher u. Co. 1916. 56 S.

Ehrle, Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren u. neuesten Scholastik. Freiburg i. B., Herder. 1918. 32 S.

Einhorn, Xenophanes. Wien, Braumüller. 1917. 100 S.

— Der Kampf um einen Gegenstand der Philosophie. Wien, Braumüller. 1916. 75 S.

Emge, Das Grunddogma im rechtsphilosophischen Relativismus. Berlin, Dr. Walther Rotschild. 1916. 66 S.

Eucken, R., Mensch und Welt. Leipzig, Quelle u. Mayer. 1918. 457 S.

Ettinger-Reichmann, Die Immanenzphilosophie. Göttingen, Vandenhoek u. Ruprecht. 1916. 219 S.

Falkenberg, Die Realität des objektiven Geistes bei Hegel. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1916. 74 S.

Flemming, Willenslehre als Erkenntnisweg. Berlin, Leonh. Simion Nf. 1917. 76 S.

Freytag, Untersuchungen zu einer Wissenschaft v. Sittlichen. Halle a. S., Niemeyer. 1916. 202 S.

Friedrich, Bedeutung der Psychologie. Hannover, Hellwing. 1915. 152 S.

Frischeisen-Köhler, Grundzüge der Philosophie 1. Teil. Leipzig, Felix Meiner. 1915. 210 S.

— Grundzüge der Philosopie 2. u. 3. Teil. Leipzig, Felix Meiner. 1917. 341 S.

Geyser, Ueber Wahrheit und Evidenz. Freiburg i. B., Herder. 1918. 97 S.

Grau, Entwicklung des Bewußtseinsbegriffes. Halle a. S., Niemeyer. 1916. 242 S.

Häberlin, Ueber das Gewissen. Basel, Spittlers Nachflg. 1915. 78 S.

Hagemann, Logik und Noetik. Freiburg i. B., Herder. 1915. 293 S.

Hasse, Die Philosophie Raoul Richters. Leipzig, Meiner. 1914. 57 S.

— Marsilius Ficinus. Ueber die Liebe. Leipzig, Meiner. 1915. 259 S.

Heidegger, Die Kategorien- u. Bedeutungslehre des Duns Soctus. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1916. 245 S.

Herbertz, Prolegomena zu einer realist. Logik. Halle a. S., Niemeyer. 1916. 221 S.

Heyde, Grundlegung der Wertlehre. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1916. 159 S.

Hochstetter, Das Beschreiben. Halle a. S. Niemeyer. 1916. 89 S.

Höfler, Dr. B. Bolzanos Wissenschaftslehre. Leipzig, Meiner. 1914. 568 S.

Hönigswald, Grundlagen der Pädagogik. München, Reinhardt. 1918. 110 S.

— Philos. Motive im neuzeitl. Humanismus. Breslau, Trewendt u. Granier. 1918. 55 S.

Husserl, Jahrbuch der Philosophie. Halle a. S., Niemeyer. 1916. 542 S.

Jodl, Vom Lebenswege, Band 1 u. 2. Stuttgart (Berlin), J. G. Cottasche Buchhdlg. Nf. 1916. 1917. 553 u. 707 Seiten.

— Allgemeine Ethik. Stuttgart, Cotta. 1918. 417 S.

Joël, Burckhardt als Geschichtsphilosoph. Basel, Helbing u. Lichtenhahn. 1918. 159 S.

Jonquière, Immanuel Kant. Bern, A. Franke. 1917. 300 S.

Kaftan, Philosophie des Protestantismus, II. Bd. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1917. 412 S.
Kallen, William James and Bergson. University of Chicago. 248 S.
Kants Werke, 11. Bd. (Ergänzgsbd.). Cassirer, E. Kants Leben und Lehre. Berlin, B. Cassirer. 1918. 448 S.
Kehr, Bewußtseinsproblem. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1916. 144 S.
v. Kries, Logik. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1916. 732 S.
Krüger, Ueber Entwicklungspsychologie. Leipzig, Wilh. Engelmann. 1915. 232 S.
Külpe, Einleitung in die Philosophie. Leipzig, Hirzel. 1918. 432 S.
Kuznitzky, G., Naturerlebnis und Wirklichkeitsbewußtsein. Breslau, Trewendt u. Granier. 1919. 151 S.
Kynast, Das Problem der Phänomenologie. Breslau, Trewendt u. Granier. 1917. 91 S.

Lazarus, Das Leben der Seele. Dümmlers Verlagsbuchhdlg. 1917. 415 S.
Liebert, Das Problem der Geltung. Berlin, Reuther u. Reichardt. 1914. 262 S.
Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre. München, Reinhardt. 1918. 382 S.
Mandeville, Bienenfabel. München, G. Müller. 1914. 400 S.
Marck, Deutsche Staatsgesinnung. München, C. H. Becksche Verlagsbuchhdlg. 1916. 72 S.
— Kant und Hegel. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1917. 91 S.
— Imperialismus und Pazifismus als Weltanschauung. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1918. 56 S.
Marcus, Kants Weltgebäude. München, E. Reinhardt. 1917. 265 S.
Marty, Gesammelte Schriften, 1. Bd. 1. Abtlg. Halle a. S., Max Niemeyer. 1916. 238 S.
— Gesammelte Schriften, I. Bd. 2. Abtlg. Halle a. S., Max Niemeyer. 1916. 321 S.
— Raum und Zeit. Halle a. S., Max Niemeyer. 1916. 261 S.
Meckauer, Der Intuitionismus und seine Elemente bei Bergson. Leipzig, Felix Meiner. 1917. 160 S.
Mehlis, G., Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. Berlin, Julius Springer. 1915. 722 S.
— Gestalten des Krieges. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1915. 73 S.
— Einführung in ein System der Religionsphilosophie. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1917. 135 S.
— Probleme der Ethik. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1918. 104 S.
Meinong, Ueber emotionale Präsentation. Wien, Alfred Hölder. 1917. 181 S.
Merton, Gedanken über Grundprobleme der Erkenntnistheorie. München, R. Piper u. Co. 1916. 80 S.
Merz, Zur Erkenntnistheorie über Raum und Zahl. Chur, Schulersche Buchhdlg. 1917. 48 S.

Messer, Geschichte der Philosophie vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. 2. Aufl. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1917. 150 S.
— Philosophie der Gegenwart. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1916. 140 S.
— Geschichte der Philosophie im Altertum und Mittelalter. 3. Aufl. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1918. 150 S.
— Geschichte der Philosophie v. Beginn der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhdts. 3. Aufl. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1918. 156 S.
— Ethik. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1918. 132 S.
— Die Hauptrichtungen der Philosophie. München, E. Reinhardt. 1916. 23 S.
Meyer, Nietzsches Zukunftsmenschheit. Berlin, Leonh. Simion Nf. 1916. 78 S.
Moog, Fichte über den Krieg. Darmstadt, Falken-Verlag. 1917. 48 S.
— Kants Ansichten über Krieg und Frieden. Darmstadt, Falken-Verlag. 1917. 122 S.
Morel, Essai sur l'introversion mystique. Genève, Librairie Kundig. 1918. 338 S.
Münsterberg, Grundzüge der Psychologie.

Leipzig, Johann Ambros. Barth. 1918. 564 S.
Müller, Spekulation und Mystik in der Heilkunde. München, Lindauersche Univbuchhdlg. 1914. 39 S.
Müller-Eisert, Rechtswissenschaft und Kulturwissenschaft. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1917. 44 S.
Münch, Kultur und Recht. Leipzig, Felix Meiner. 1918. 63 S.
Mulert, Schleiermacher, Relig.gesch. Volksbücher IV. Reihe, 28./29. Heft. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1918. 64 S.
Muthesius, Deutsche Erziehung. Union Deutsche Verlagsgesellschaft. 1917. 68 S.
Natorp, Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher. Marburg, Elwertsche Verlagsbuchhdlg. 30 S.
Neeff, F., Gesetz und Geschichte. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1917. 45 S.
— Kausalität und Originalität. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1918. 52 S.
Nelson, Vorlesungen über Grundlagen der Ethik. Leipzig, Veit u. Comp. 1917. 710 S.
— Rechtswissenschaft ohne Recht. Leipzig, Veit u. Comp. 1917. 251 S.
Novicovo, Der Krieg und seine angeblichen Wohltaten. Zürich, Orell u. Füßli. 1915. 128 S.
Opitz, Mein philosophisches Vermächtnis an das Volk der Denker. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1915. 64 S.
Otto, Das Heilige. Breslau, Trewendt u. Granier. 1917. 192 S.
Paleikat, Die Quellen der akadem. Skepsis. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhdlg. 1916. 55 S.
Panwitz, Die Krisis der europäischen Kultur. Nürnberg, Hans Carl. 1917. 261 S.
Picard, Das Ende des Impressionismus. München, R. Piper u. Co. 1916. 76 S.
Platter, Einleitung in die Psychologie. Leipzig, Voigtländers Verlag. 1914. 191 S.
Pleßner, H., Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang. Heidelberg, C. Winter. 1918. 140 S.
Rehmke, Logik oder Philosophie. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1918. 577 S.
Reininger, Das psycho-physische Problem. Leipzig, Wilh. Braumüller. 1916. 308 S.
Rickert, Zur Lehre von der Definition, 2. Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1915. 91 S.
— Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 3. Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1915. 163 S.
— Wilhelm Windelband. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1915. 44 S.
— Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1915. 456 S.
Roetsch, Der ästhetische Wert des Komischen und das Wesen des Humors. Bern, Francke. 1915. 116 S.
Scheler, Max Abhandlungen und Aufsätze I/II. Leipzig, Verlag der Weißen Bücher. 1915. 367 u. 411 S.
Schaxel, Grundzüge der Theorienbildung in der Biologie. Jena, G. Fischer. 1919. 221 S.
Scholz, H., Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Berlin, Reuther u. Reichard. 1916. 364 u. 27 S.
Simmel, G., Grundfragen der Soziologie. G. J. Göschen. 1917. 103 S.
— Der Konflikt der modernen Kultur. Leipzig, Duncker u. Humblot. 1918. 48 S.
— Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. München, Duncker u. Humblot 1917. 72 S.
Stammler, G., Worte an eine Schar. Heidelberg, H. Chr. Schöll. 1914. 77 S.
— Haus Kühlerberg. Heidelberg, H. Chr. Schöll. 1915. 29 S.
Stenzel, J., Studien z. Entwicklung der platonischen Dialektik. Breslau, Trewendt u. Granier. 1917. 148 S.
Stern, W., Die Psychologie und der Personalismus. Leipzig, J. A. Barth. 1917. 54 S.
— Vorgedanken zur Weltanschauung. Leipzig, J. A. Barth. 1915. 74 S.

Stern, W., Die menschliche Persönlichkeit. Leipzig, J. A. Barth. 1918. 270 S.

Vierkandt, A., Machtverhältnis u. Machtmoral. Berlin, Reuther u. Reichard. 1916. 64 S.

— Staat u. Gesellschaft in der Gegenwart. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1916. 162 S.

Wilcocks, B. W., Zur Erkenntnistheorie Hegels in der Phänomenologie des Geistes. Halle a. S., M. Niemeyer. 1917. 84 S.

Windelband, W., Geschichtsphilosophie. Eine Kriegsvorlesung. Berlin, Reuther u. Reichard. 1916. 68 S.

Wulff, O., Prinzipienlehre der bildenden Kunst. Stuttgart, F. Enke. 1917. 138 S.

Aus Georg Simmels nachgelassenem Tagebuch.

Ich weiß, daß ich ohne geistigen Erben sterben werde (und es ist gut so). Meine Hinterlassenschaft ist wie eine in barem Gelde, das an viele Erben verteilt wird, und jeder setzt sein Teil in irgend einen Erwerb um, der seiner Natur entspricht: dem die Provenienz aus jener Hinterlassenschaft nicht anzusehen ist.

Die gewöhnliche Vorstellung ist: Hier ist die natürliche Welt, dort die transzendente, einer von beiden gehören wir an. Nein wir gehören einem dritten Unsagbaren an, von dem sowohl die natürlichen wie die transzendenten Spiegelungen, Ausladungen, Fälschungen, Deutungen sind.

Wir empfinden das empirische historisch zufällige Ich als weniger als wir selbst; das reine absolute Ich als mehr als wir selbst. So muß es sozusagen noch ein drittes Ich geben, das sie beide hat. Etwa wie wir aus Körper und Seele bestehen und doch etwas sind, das den Körper hat und die Seele hat.

Daß Vorstellungswelt und Ding-an-sich einander gegenüberstehen, ist nur dadurch möglich, daß das Vorstellen — absolut genommen— beide angreift. Vielleicht aber kann man eben dasselbe auch vom Ding-an-sich sagen.

Die Erscheinungen der Natur sind in rastlosem Wandel und Vorüberziehen begriffen; aber der Gedanke, ihr begriffliches Bild beharrt. Die Natur ist das Ewig-Gleiche, Schwankungslose, Eine; aber die Gedanken sind mannigfach, abwechselnd, in Gegensätzen und bloßer Relativität sie umspielend.

Die an sich unerläßliche Bedingung reicht nicht aus, das Konkrete zu erzeugen; und die zulänglichen Bedingungen sind nicht unerläßlich.

Der Reichtum der Form ist, daß sie eine Unendlichkeit von Inhalten aufnehmen kann; der Reichtum des Inhalts, daß er in eine Unendlichkeit von Formen eingehen kann. Wo beide Unendlichkeiten sich treffen, entsteht das endliche Gebilde — und darum umschweben sie jedes Sein, das als geformter Inhalt betrachtet wird und machen ein jedes zum Symbol des Unendlichen.

Wie mein Problem ist: Objektivierung des Subjekts oder vielmehr: Entsubjektivierung des Individuellen (jenes ist mehr Sache von Kant und Goethe), so auch: die Ewigkeitsbedeutung des Zeitlichen.

Drei Kategorien von Philosophen: die einen hören das Herz der Dinge klopfen, die andern nur das der Menschen, die dritten nur das der Begriffe; und eine vierte (der Professoren der Philosophie), die nur das Herz der Literatur hören.

Der Philosoph soll derjenige sein, der sagt, was alle wissen; manchmal aber ist er der, der w e i ß , was alle nur sagen.

Alles was man beweisen kann, kann man auch bestreiten. Unbestreitbar ist nur das Unbeweisbare.

Daß es etwas gibt, was dem Glauben entzogen ist und was wir wirklich wissen — das können wir nur glauben. Aber daß es etwas gibt, was dem Wissen entzogen ist und was wir nur glauben können — das wissen wir wirklich.

Wir glauben eigentlich erst dann die Dinge zu verstehen, wenn wir sie auf dasjenige zurückgeführt haben, was wir nicht verstehen und nicht verstehen können — auf die Kausalität, auf Axiome, auf Gott, auf den Charakter.

Nicht das, was h i n t e r dem wissenschaftlichen Bild der Dinge liegt, das Dunkle, das An-sich, das Ungreifbare ist jenseits der Erkenntnis — sondern umgekehrt gerade das Unmittelbare, das vollsinnliche Bild, die uns zugewandte Oberfläche der Dinge.

Nicht jenseits der Wissenschaft, sondern diesseits ihrer hört das Erkennen auf. Daß wir eben dies, was wir sehen, tasten, erleben, nicht in Begriffen ausdrücken, nicht tale quale in die Erkenntnisformen hinein gestalten können — das deuten wir ganz irrig so aus, als ob hinter den Inhalten eben dieser Formen etwas Geheimnisvolles und Unerkennbares steckte.

Es gibt wahrscheinlich ein absolut notwendiges und gültiges Apriori — nur können wir nie wissen, welches es ist. Denn das Kriterium, das es uns erkennen läßt, müßte ja selbst schon die Absolutheit besitzen, zu der es uns erst hinführen soll. Ebenso: damit das Gesamtleben ein Maximum von sittlichen, ästhetischen und anderen Werten gewinne, bedarf es wahrscheinlich der Autorität. Aber was nun die Autorität sein soll, das wissen wir nicht. Denn um das mit eben derselben Sicherheit, wie die von ihr aus zu erwartende, zu erkennen, bedürfen wir entweder einer anderen Autorität, gegen die sich die Frage nur wiederholte, oder wir müßten eben jenes Wissen schon haben, das wir der Voraussetzung nach ohne sie nicht haben können.

Wir wandern und kommen zum Ziel — aber wer weiß bei der Relativität aller Bewegung, ob wir nicht stillstehen und das Ziel nicht zu uns kommt. Dies würde eine Bewegung der objektiven Ideenwelt voraussetzen. Aber auf dieser Zweideutigkeit beruht auch vieler religiöser Glaube.

Mir erscheint der Weltprozeß als die Drehung eines ungeheuren Rades, allerdings wie es die Voraussetzung der ewigen Wiederkunft ist. Aber doch nicht mit dem gleichen Erfolge, daß nun wirklich irgendwann das Identische sich wiederholte — denn das Rad hat einen unendlich großen Radius; erst wenn eine unendliche Zeit abgelaufen ist, also niemals, kann dasselbe wieder an dieselbe Stelle kommen — und doch ist es e i n Rad, das sich dreht, das seiner Idee nach auf die Erschöpfung der qualitativen Mannigfaltigkeit geht, ohne sie in Wirklichkeit je zu erschöpfen.

Die Bergsonsche Schwierigkeit: wie sollte der Intellekt das Leben begreifen, da er selbst eine Ausstrahlung des Lebens ist, löst sich dadurch, daß diese Rückwirkung, dieses Sich-selbst-Verstehen eben das Wesen des lebendigen Geistes ist.

»Alles in seiner Art Vollkommene geht über seine Art hinaus« — dies gilt vor allem von der Intellektualität.

Das Selbstbewußtsein, das Subjekt, das sich zu seinem eignen Objekt macht, ist ein Symbol oder realer Selbstausdruck des Lebens.

Ich stelle mich in den Lebensbegriff wie in das Zentrum; von da geht der Weg einerseits zu Seele und Ich, anderseits zur Idee, zum Kosmos, zum Absoluten. Die Frage des Ichprinzips mußte überwunden werden. Dennoch kann die mit ihm gewonnene Erkenntnis, daß wir nicht ohne weiteres aus der absoluten Objektivität heraus philosophieren und Weltanschauung bilden können — nicht einfach annulliert werden. Das Leben scheint die äußerste Objektivität zu sein, zu der wir als seelische Subjekte unmittelbar vordringen können, die weiteste und festeste Objektivierung des Subjekts. Mit dem Leben stehen wir in der Mittelstellung zwischen dem Ich und der Idee, Subjekt und Objekt, Person und Kosmos. Und diese ist uns zugewiesen, wir sind weder die Herren noch die Knechte des Daseins, und gerade darum sind wir frei. Freilich scheint dies erst bei der äußersten Intensivierung des Lebens, bei dem geistig-bewußten einzutreten; obgleich schon auf den niederen Stufen die wissenschaftliche Unerklärbarkeit des Lebensprozesses auf die Freiheit hinweist. Immerhin wäre es möglich, daß das Leben noch eine höhere Stufe, als die des Bewußtseins erreichen könnte; wir wären dann noch freier. Vielleicht ist in unserem jetzigen Leben einerseits zu viel Ich, anderseits zu viel Mechanisches. Es ist noch nicht reines Leben.

Ich fühle in mir ein Leben, das zum Sterben bestimmt ist, in jedem Augenblick und jedem Inhalt, daß es sterben wird. Und ein andres, das nicht zum Sterben bestimmt ist. Ich weiß nicht, welches seine Eigenschaften, sein Verlauf, sein Schicksal ist, sondern nur daß der Tod nicht in seinen Sinn eingeschlossen ist. In zwei Formen ist dieses zweite Leben offenbar: in dem Gattungsleben, das durch mich hindurchflutet, in den Nachkommen sich in aeternum propagiert, und in der zeitlosen Bedeutung der geschaffenen Gedanken, in dem Wertvoller- oder Ueblerwerden der Welt dadurch, daß unser Sittlich-Gutes und unser Sittlich-Böses in ihr dagewesen ist, wozu etwa als drittes noch die Wirkungen kommen, die unser Sein und Tun in der Welt hinterläßt, und deren Fortpflanzung unvergänglich ist. Aber diese drei Formen drücken jenes zweite

Leben dennoch nicht aus — so wenig wie freilich die gewöhnliche Unsterblichkeit dies tut.

Vielleicht muß man das Leben so in das Zentrum der Weltanschauung gesetzt und so gewertet haben wie ich, um zu wissen, daß man es nicht bewahren darf, sondern hingeben muß.

Naturwissenschaft geht auf die mögliche Notwendigkeit, Religion auf die notwendige Möglichkeit.

Die Kirche will die Ueberwelt in die Welt einführen — die Philosophie soll die Welt in die Ueberwelt einführen.

Die Naturwissenschaft will die dunklen Tatsachen auf die hellen zurückführen, die Metaphysik umgekehrt die hellen auf die dunklen.

Es gibt bisher noch keine zeitlose Religion — die religiöse Ewigkeit ist nur unendliche Dauer. Freilich die »Gottheit« bei Eckhard ist zeitlos (im Unterschied gegen Gott, dessen Höheres sie bildet). Aber dies geht nicht mehr in eine historische Religion hinein.

Kunst und Religion haben das Gemeinsame, daß sie ihren Gegenstand in die größte Distanz rücken, um ihn in die größte Nähe zu ziehen.

Der Künstler kann, was der Logiker nicht vermag: einen Begriff an Umfang erweitern, ohne daß er an Inhalt verliert.

Die Musik hat etwas Inselhaftes, Unfruchtbares, weder objektiv noch subjektiv führt ein Weg von ihr in die Welt und das Leben; man ist ganz in ihr oder ganz außer ihr. Sie wirkt nicht in das Leben hinein — aber doch hat das Leben in sie hineingewirkt. Die Welt nimmt sie nicht mehr auf, weil sie die Welt schon aufgenommen hat.

Die Musik und die Liebe sind die einzigen Leistungen der Menschheit, die man nicht im absoluten Sinne als Versuche mit untauglichen Mitteln bezeichnen müßte.

Die Kunst ist unser Dank an Welt und Leben. Nachdem beide die sinnlichen und geistigen Auffassungsformen unseres Bewußtseins geschaffen haben, danken wir es ihnen, indem wir nun mit deren Hilfe noch einmal eine Welt und ein Leben erschaffen.

Nicht nur der Ruhm, sondern auch die wirkliche Bedeutung der Philosophie lebt im ganzen von dem, was sie noch *nicht* erreicht hat.

Vielleicht ist es doch nicht nur das uns bekannte Stadium der Menschheit, daß sie zu den höchsten Problemen, aber nicht zu den höchsten Lösungen gelangt. Vielleicht ist das ihre innere Notwendigkeit, das Wesen des Typus Mensch. Der Apfel vom Baum der Erkenntnis war unreif.

Daß der Mensch das Wesen ist, das zu den Problemen schlechthin, aber nicht zu den Lösungen schlechthin kommt — hängt damit zusammen, daß er darauf angewiesen ist, zu handeln, als ob er die Zukunft sicher kennte — und sie doch nicht einen Schritt weit sicher kennt.

Die Möglichkeiten des Menschen sind unbegrenzt, aber auch was dem zu widersprechen scheint, seine Unmöglichkeiten. Zwischen diesen beiden, dem Unendlichen, was er kann und dem Unendlichen, was er nicht kann, liegt seine Heimat.

Wenn der Mensch von sich sagt, er wäre ein Bruchstück, so meint er damit nicht nur, daß er kein *ganzes* Leben hat, sondern das Tiefere, daß er kein ganzes *Leben* hat.

Nur das Ganze von Welt und Leben, wie es uns erkennbar, gelebt, gegeben ist, ist ein Fragment. Aber der einzelne Ausschnitt von Schicksal und Leistung ist oft in sich gerundet, ein Harmonisches und Ungebrochenes. Nur das Ganze ist ein Stück, das Stück kann ein Ganzes sein.

Daß man sein Schicksal nicht so, wie es ideell vorgezeichnet ist, und es seinen Möglichkeiten nach sein könnte und sollte, erfüllt — auch das ist eine Art, sein Schicksal zu erfüllen.

Der fürchterliche Konflikt zwischen dem Ganzen und dem Teil löst sich für den Geist doch prinzipiell so, daß er die Fähigkeit hat, das Ganze in seiner Form zu repräsentieren. Die Kunst, die Wissenschaft, die Vorstellung überhaupt ist zwar nur im Menschen, diesem kleinen Bruchstück des Seins, wirklich; aber jedes von diesen hat die merkwürdige Kraft, das Ganze des Seins zum Inhalt zu haben — gleichviel ob die Verwirklichung dieser Möglichkeit restlos oder nur in geringer Annäherung geschieht.

Wie tief ist das Verhängnis der Menschheit darin eingebettet, daß ihre beiden höchsten Ideen: die Unendlichkeit und die Freiheit — unmittelbar nur Negationen, nur das Aufheben von Schranken sind!

Das in sich inadäquate, verirrte, rastlose Wesen ist der Mensch; als Vernunftwesen hat er zu viel Natur, als Naturwesen zu viel Vernunft — was soll da herauskommen?

Es mag wichtig sein, daß der Mensch das »zwecksetzende Wesen« ist; aber dann ist er zugleich das Wesen der »untauglichen Mittel«. Wir haben wunderbare, ganz vollkommene Mittel zu eigentlich gleichgültigen Zwecken; und ganz untaugliche zu den hauptsächlichen Zwecken. Das gehört durchaus damit zusammen, daß die Sicherheit und die Wichtigkeit von Erkenntnissen einander umgekehrt proportional zu sein pflegen.

Die menschliche Seele ist der größte kosmische Versuch mit untauglichen Mitteln.

Der Mensch ist nicht Mikrokosmos, sondern Makrokosmos-Megistokosmos; denn wenigstens der Idee und Möglichkeit nach ist alles in ihm fertig, reif und zu sich selbst gekommen, was in der ganzen übrigen Natur notwendig unvollkommen, fragmentarisch, bloß angefangen, unerlöst ist.

Mensch als Mittelwesen. Der Mensch kann nur in einem mittleren Bezirk zwischen geistiger Beschränktheit und geistiger Weite existieren, weder bei zu geringem noch bei zu vielem Wissen. Darum kann der alte Mensch so schwer — eigentlich überhaupt nicht mehr — leben: er weiß zu viel. Die Illusion ist ein Mittleres zwischen Nicht-Wissen und Wissen, für das Praktische ist

sie ein Als-Ob. Ja, sogar der Irrtum ist ein solches Mittlere, ganz verschieden von dem Ueberhaupt-Nicht-Wissen. Aber zu wissen, daß man mehr wissen k ö n n t e als man weiß — das ist das eigentlich Menschliche. Diese Verzweiflung des Menschen ist das, was ihn zum Menschen macht.

Das Leben der meisten Menschen verläuft in Dumpfheit. Der höher gestiegene Mensch lebt im Dunkeln und im Hellen. Die Dumpfheit ist der trübe unentwickelte Mischzustand zwischen Dunkelheit und Helle.

Die große Wendung des höheren Menschen ist, daß ihm die ganze leidenschaftlich sinnliche Fülle des Lebens nicht wie der geschichtlichen Gattung die Basis der daraus entwickelten geistigen metaphysischen Existenz ist — sondern umgekehrt: d i e s e s ist sein Fundament, in d i e s e m Wurzelgrund wächst ihm der Baum des Lebens und trägt sozusagen seine eßbaren Früchte.

Der Hohe ist nur derjenige, der ein Höheres über sich hat. Absolut, in dem Sinne nichts Höheres über sich zu haben, ist nur der Niedrige.

Was den höchsten geistigen Menschen immer von den niederen scheiden wird, ist, daß er nicht nötig hat, an die Realität oder absehbare Realisierung der Ideale zu glauben. Auch ohne dieses behält er den Glauben an sie und die Kraft der Bestrebung zu ihnen hin, während der Tieferstehende, Schwächere eben dies verliert, sobald er das Ideale wirklich als das u n e n d l i c h Entfernte anerkennen muß. So kann man sagen, die Menschen rangierten sich nach der verschiedenen Bedeutung, die der Unendlichkeitsbegriff für sie hat.

Bei jeder Art von Lebensleistung, deren Intention auf das Ganze des Lebens geht, ist die entscheidende Differenz: gilt sie als eine der Idee nach begrenzte, so daß nach ihrem Abschluß das Subjekt frei, unverpflichtet ist? Oder geht sie ins Unabschließbare, so daß kein vollbrachtes Maß von Leistung das Subjekt von weiterem Kräfteeinsatz entbindet, so daß es, solange es überhaupt Kräfte hat, weiter wirken muß? Und entsprechend, von der Seite des Subjekts her: wirtschaftet es mit einem begrenzten Kapital, verzehren sich seine Kräfte in der Verwendung — oder erzeugen sie sich dauernd neu, lebt es von den Zinsen statt vom Kapital? Geht der

Lebenssinn eines Individuums, subjektiv und objektiv, ins Unbegrenzte, oder ist er, wie groß auch immer, etwas Abschließbares?

Zu den großen kategorialen Scheidungen, durch die die Menschen in zwei prinzipielle Gruppen zerfallen, gehört es, ob einer starr oder ob er lebendig ist. Daß Fichte die Trägheit für das radikale Böse des Menschen hält, liegt ganz in diesem Sinn: denn die Starrheit erscheint mir immer mehr die entscheidende Negation unseres Lebenswertes. Nur daß Fichte den Starrheitsbegriff sogleich moralistisch verengert, indem er ihn nur auf den Willen bezieht. Aber die Trägheit des Willens ist selbst nur Symptom oder Folge der tieferen Beschaffenheit der Gesamtpersönlichkeit. Sequitur esse.

Das sind die Pole der Menschheit, soweit sie edel ist: denen nichts Wirkliches wertlos ist, und denen nichts Wertloses wirklich ist.

Der Mensch ist das suchende Wesen schlechthin. Das ist mehr als »Wille«. Auch wo wir »vorstellen« suchen wir, auch wo wir fragen, auch wo wir antworten. Unter den praktischen Lebensformen, von denen die Lebensweisheit redet, kommt der »Versuch« kaum vor. Man pflegt sich dessen ungeheure Rolle im Leben, vom höchsten bis zum niedrigsten, nicht klar zu machen. Wieviel »Versuch« ist in all unserem Tun, noch unterschieden von der »Chance«, der »Wahrscheinlichkeit« usw.

Der Mensch ist das hungrige Wesen schlechthin. Das Tier ist satt, wenn es gegessen hat.

Die meisten Menschen erfahren erst durch Leiden, daß das Leben etwas Ernstes ist; ohne diese persönlich-nachdrückliche Einprägung kann das Leben ihnen seinen Ernst nicht beibringen. Es ist eigentlich entsetzlich, daß man von einem Menschen, den zum erstenmal ein schweres Schicksal getroffen hat, zu sagen pflegt: »Nun kenne er den Ernst des Lebens!« — als ob niemand die Schönheit, das Glück, die Heiterkeit, die Form des Lebens überhaupt in ihrer Ernsthaftigkeit begriffe.

Vielleicht das fürchterlichste Symptom des Lebens sind die Dinge — Verhaltungsweisen, Freuden, Glauben — mit denen die Menschen sich das Leben erträglich machen. Nichts zeigt so sehr die Tiefe des menschlichen Niveaus, als wozu der Mensch greift, um das Leben aushalten zu können.

Das Entscheidende und Bezeichnende des Menschen ist, wo seine Verzweiflungen liegen.

Die Sinnlosigkeit und Eingeschränktheit des Lebens packt einen oft als etwas so Radikales und Ausweg loses, daß man völlig verzweifeln muß; das einzige was einen darüber erhebt, ist: daß man dies erkennt und daß man darüber verzweifelt.

Die tiefste Erschütterung ist das gefühlsmäßige Bewußtwerden der Schätze, die in uns wie in einem verschlossenen Gefäß ruhen, zu denen wir nicht den Schlüssel oder die Kraft des Erschließens haben, und die wir so mit ins Grab nehmen.

Für den tieferen Menschen gibt es überhaupt nur eine Möglichkeit das Leben zu ertragen: ein gewisses Maß von Oberflächlichkeit. Denn wenn er die gegensätzlichen, unversöhnlichen Impulse, Pflichten, Bestrebungen, Sehnsüchte alle so tief hinunter denken würde, so absolut bis ans Ende empfinden, wie ihre und seine Natur es eigentlich fordert — so müßte er zerspringen, wahnsinnig werden, aus dem Leben laufen. Jenseits einer gewissen Tiefengrenze kollidieren die Seins-, Wollens- und Sollenslinien so radikal und gewaltsam, daß sie uns zerreißen müßten. Nur indem man sie nicht unter jene Grenze hinuntergelangen läßt, kann man sie soweit auseinanderhalten, daß das Leben möglich ist. Es ist so genau umgekehrt wie der monistische Optimismus es meint: daß man die Gegensätze nur tief genug hinunter zu verfolgen hätte, um zu ihrer Versöhnung zu kommen. Oder sollte dies in ihrem inhaltlich-objektiven Sinne gelten, für ihren subjektiv gelebten dagegen das andere?

All die Gedanken und Geschicke, die uns leiden machen, sind eigentlich nur die Gelegenheitsursachen, die aus der unendlichen, uns einwohnenden Leidensmöglichkeit einen Teil verwirklichen. Gedanken und Schicksale — was sind sie an sich selbst? — würden all diese Qualen nicht hervor r u f e n können, wenn sie nicht schon in irgendeiner Form in uns wären und warteten. Das ist das Unheimlichste, daß wir bei solchen Gelegenheiten die Ahnung eines unermeßlichen Vorrats von Leiden bekommen, den wir mit uns herumtragen wie in einem verschlossenen Gefäß; ein dunkles Sein, das noch nicht Wirklichkeit ist, aber doch irgend da ist, von dem das Schicksal immer irgend welche Teile herausholt, aber uner-

schöpflich vieles noch zurückläßt. Dieses Gefäß ruht meistens ganz still in uns, manchmal aber, wenn ein einzelnes Elend oder Erschütterung es aufschließt, gerät es dabei in Bewegung, in ein dumpfes Zittern und wir fühlen — wir wissen selbst nicht wo, und was es bedeute — diesen furchtbaren Schatz von Leidensmöglichkeiten, den wir mit uns herumtragen, und der unsere nie ganz zu realisierende, durch kein wirklich erlebtes Elend auszuschöpfende Mitgift ist. Gerade daß wir die Sicherheit haben, daß unsere latenten Leiden nie ganz wirklich werden — ist nicht Trost, sondern ist das Furchtbarste. Denn wir haben sie alle, obgleich wir sie nicht haben.

Biologisch angesehen scheint der Schmerz ausschließlich ein Warnungssignal, etwas Teleologisches zu sein. Daß wir geistig Leiden empfinden, die rein kausal sind, keinerlei teleologische Bedeutung haben — das scheint mir eines der entschiedensten Charakteristika des Menschen zu sein, ein Seitenstück des »zwecklosen« Denkens.

Es ist erstaunlich, wie wenig von den Schmerzen der Menschheit in ihre Philosophie übergegangen ist.

Der Begriff des Trostes hat eine viel weitere, tiefere Bedeutung, als man ihm bewußt zuzuschreiben pflegt. Der Mensch ist ein trostsuchendes Wesen. Trost ist etwas anderes als Hilfe — sie sucht auch das Tier; aber der Trost ist das merkwürdige Erlebnis, das zwar das Leiden bestehen läßt, aber sozusagen das Leiden am Leiden aufhebt, er betrifft nicht das Uebel selbst, sondern dessen Reflex in der tiefsten Instanz der Seele. Dem Menschen ist im großen und ganzen nicht zu helfen. Darum hat er die wundervolle Kategorie des Trostes ausgebildet — der ihm nicht nur aus den Worten kommt, wie Menschen sie zu diesem Zwecke sprechen, sondern den er aus hunderterlei Gegebenheiten der Welt zieht.

Es ist ein unsägliches Glück, irgendwo in der Fremde zu Hause zu sein — denn es ist eine Synthese unserer beiden Sehnsüchte: nach der Wanderschaft und nach der Heimat — eine Synthese von Werden und Sein.

Durch mein Dasein bin ich nicht mehr als eine leere Stelle, ein Umriß, der aus dem Sein überhaupt ausgespart ist. Damit aber

ist die Pflicht und Aufgabe gegeben, diese leere Stelle auszufüllen. Das ist mein Leben.

Wir sollen das Leben behandeln, als ob jeder Augenblick ein Endzweck wäre — und zugleich, als ob keiner ein Endzweck wäre, sondern jeder einzige nur ein Mittel zu Höherem, Höchstem.

Die Beziehung zu der reinen Individualität von Menschen und Dingen hat immer etwas Definitives, das Leben verläuft sich damit in eine Sackgasse. In der Relation des Individuellen in uns zu dem Individuellen außer uns die Fruchtbarkeit und den Prozeß ins Unendliche nicht verlieren, ist unsere große vielleicht unlösbare Aufgabe.

Wesentliche Lebensaufgabe: das Leben jeden Tag von neuem zu beginnen, als wäre dieser Tag der erste — und doch alle Vergangenheit, mit all ihren Resultaten und unvergessenen Gewesenheiten darin zu sammeln und zur Voraussetzung zu haben.

Die letzten höchsten objektiven Werte kann man behaupten, aber nicht beweisen. Den eigenen Wert muß man beweisen, aber nicht behaupten.

Was der geistige Mensch, der ein Höherer zu sein strebt, vor allem zu vermeiden hat: das Als-Selbstverständlich-Hinnehmen und das Vorliebnehmen.

Höchste Lebenskunst: sich anpassen, ohne Konzessionen zu machen. Unglückseligste Naturanlage: immerzu Konzessionen zu machen und doch damit keine Anpassung zu erreichen.

Um der Leidenschaft willen die Objektivität nicht verlieren — dazu braucht man schließlich nur ein anständiger Mensch zu sein. Aber um der Objektivität willen die Leidenschaft nicht verlieren — das kann der ethische Wille für sich allein nicht leisten.

Eine ganz eigenartige Stelle nimmt in der Geschichte der Menschheit der »Vorläufer« ein. Insoweit die Entwicklungsidee herrscht, ist jeder Mensch Vorläufer, aber auch jeder eigentlich Erfüller. In der Form sittlicher Prinzipien besteht beides nebeneinander: Man soll sich so verhalten, als ob man der Vorläufer aller Erfüller wäre, und als ob man der Erfüller aller Vorläufer wäre.

Man kann den Menschen zur Idee heraufheben, man kann aber nicht die Idee zum Menschen heruntersenken.

Bloß ein paar große Gedanken muß man sich recht zu eigen machen; sie werfen Licht auf viele Strecken, an deren Hellwerden man nie geglaubt hätte.

Freiheit des Geistes ist Bindung durch den G e i s t; weil jede Freiheit sogleich Herrschaft bedeutet.

Was kann der Mensch sich besseres wünschen, als große Aufgaben und einen Mut dazu, der sich nicht mehr von der Hoffnung auf ihre Lösung abhängig macht?

Welcher Mensch kann dies Höchste von sich sagen: daß er in dem ist, was seines Vaters ist?

Schließlich sind alle unsere Wege danach bestimmt, ob wir auf ihnen von Hause gehen oder nach Hause kommen.

Nicht nur jeden Menschen, sondern auch jedes Ding so behandeln, als wäre es ein Selbstzweck — das gäbe eine kosmische Ethik.

Die eigentliche große Tragik des Sittlichen: wenn man nicht das Recht zu dem hat, zu dem man die Pflicht hat.

Eigentliche Schuld kann nie gesühnt werden; sie drückt ein ganz unaufhebbares Verhältnis eines zeitlich fixierten Momentes zu der metaphysischen zeitlosen Lebenseinheit aus, das durch irgendeinen späteren Moment gar nicht getroffen werden kann. Daß Sünde durchweg Sünde gegen Gott ist, ist ein verzweifelter Ausweg, um jemanden zu haben, der sie vergeben kann. Die Sühne durch Schmerz ist etwas ganz Aeußerliches und Mechanistisches, das zwei ganz inkommensurable Elemente sich gegenseitig aufwiegen läßt, eine oberflächliche Selbsttäuschung.

»Schuld« im religiös-ethischen Sinne bedeutet, daß aus der ganzen kontinuierlichen Flutung des Lebens, der unendlich mannigfaltigen und zugleich unendlich einheitlichen, ein einzelnes Moment heraus-

gerissen und zur Erstarrung gebracht wird. Indem Schuld und Sünde durch diese Entvitalisierung von Momenten entsteht, die innerhalb des Lebens einen ganz anderen Charakter haben, kommt es zustande, daß sie als Sünde *gegen* etwas außerhalb des Lebens, gegen Gott, verstanden werden, und daß die Entsühnung auch nur von außerhalb des Lebens kommen soll. Mit Tugend und Verdienst ist es ebenso. Darum soll aber nicht etwa das Leben in ein wertindifferentes Jenseits von Gut und Böse gestellt werden. Aber das Wesen der Werte vom Leben her gesehen ist nun ein ganz anderes, als wenn sie an seine Auskristallisierungen geheftet werden.

Wir sind oft hinter unserem Rücken moralisch. D. h. wir fassen und realisieren einen sittlichen Entschluß, der dann größere Kraft, größere Opfer enthält, als wir uns eigentlich vorgestellt haben. Wir sind hierfür nicht mehr verantwortlich; obgleich wir das Sittliche tun, haben wir an diesem Teil seiner, den es verschlossen enthielt, kein Verdienst mehr. Wie unsere geäußerten Gedanken oft objektive Inhalte haben, an die wir bei ihrer Produktion nicht gedacht haben, so unsere Taten moralische Quanten, die nicht innerhalb unseres Entschlusses lagen. Nachdem wir den ersten Schritt sozusagen mit einer Voreiligkeit und autosuggestiven Vergewaltigung unser selbst getan haben, *wollen* wir nicht mehr, wir *müssen* nur.

Vielleicht ist Gerechtigkeit ein faute de mieux, ein mechanistisches Ausgleichungsmittel, weil wir das individuell *Richtige* nicht oder nur selten erkennen können. Eine Ahnung davon liegt in der Danteschen Vorstellung, daß die göttliche Gerechtigkeit oft das nach menschlichen Begriffen Ungerechte bewirkt. Auch wir unterscheiden schon eine mechanische und eine höhere Gerechtigkeit. Es könnte sein, daß auch diese höhere sich entsprechend zu der ganz vollkommenen verhält.

Wahrhaftigkeit scheint, logisch genommen, nur für das Verhältnis des Gedankens zu seiner Aeußerung zu gelten. Allein sie hat doch noch einen tieferen, dieser dualistischen Relation unbedürftigen Sinn: die — in sich ruhig einheitliche — Beschaffenheit der Seele, die sich notwendig, gar nicht anders könnend in jener Adäquatheit von Gedanken und Wort ausdrückt.

Das spezifisch Menschliche ist die Objektivität, statt des Interesses für das Subjekt (in welchem niederen oder höheren Sinne auch immer) das für die Sache: daß man wissen will, wie sich die Dinge verhalten, bloß damit dies Objektive im Bewußtsein sei, daß man handelt, damit ein gewisser Zustand realisiert werde, der einen persönlich gar nichts angeht, daß man Gott dient, ohne an Lohn zu denken, rein aus der Logik unseres Verhältnisses zum Absoluten heraus, daß man dem eignen Leben einen Wert zu geben sucht bloß, damit dieser Wert als ein Objektives da sei, ohne jede reale oder ideale Rückbeziehung auf das Ich. Dies ist die praktische Ausgestaltung der rein geistigen Tatsache, daß der Mensch sich selbst zu seinem Objekt machen kann. Indem wir zunächst uns selbst objektiv ansehen, gewinnen wir daraus die Brücke, das Ich überhaupt auszuschalten und nur noch für das Objekt da zu sein. Die höchste Steigerung hiervon ist das Schöpfertum. Hier hat das Ich nicht nur sich zurückgeschoben und vergessen, um im Objektiven zu sein und von ihm zu leben, sondern es ist in ein Objektives metamorphosiert, seine Kräfte sind selbst zur Sache geworden, es ist jetzt nicht mehr Ich und hat doch sich selbst nicht mehr hinter sich gelassen. In der schöpferischen Leistung hat die geistige Objektivität ihren Gegensatz zum Subjekt überwunden, hat dieses in sich aufgenommen.

Indem das Genie als das höchste Unpersönliche und zugleich als das höchste Persönliche vor uns tritt, weist es auf seine nahe Abstammung aus einer Schicht des Seins hin, in der das Persönliche und das Unpersönliche noch nicht getrennt sind.

Hier besteht Relativität und Absolutheit desselben Begriffs nach beiden Seiten hin (wie beim Männlichen und Weiblichen): das Persönliche im absoluten Sinn umschließt Persönliches und Unpersönliches — und ebenso das Unpersönliche im höchsten Sinn.

Die Individualität löst sich (gleichsam dialektisch) als Individualität gerade auf, indem sie ihre höchste Stufe erreicht; denn das geschieht, indem sie zum Gegenbild der Totalität wird, sich bis zur Totalität erweitert.

Die Erscheinung des Genius ist das Ueberspringen der Zwischeninstanzen: er ist unmittelbar, von sich aus, am Ziele, seine Arbeit findet mehr auf dem Boden des Zieles selbst statt, als daß sie ihn erst zu diesem hinbrächte. Im Intellektuellen ist das ganz klar: das Genie weiß, was es nicht gelernt hat, es braucht nicht die Brücke

der Erfahrung, die den Ungenialen gelegentlich zu derselben Erkenntnis bringen kann. Im Praktischen ist es vielleicht die Souveränität gegenüber den Mitteln. Das praktische Genie durcheilt die Mittel, unterwirft sie, überspringt sie, während sie vom Ungenialen den ihnen zukommenden Zoll fordern. Darum ist die Kunst recht eigentlich Sache des Genies; sie hat nicht die Zwischeninstanzen der sonstigen menschlichen Vornahmen, sie ist »immer am Ziele«.

Wo wir ein Gegebenes historisch und deutend zu bearbeiten haben, ist immer eine Vielheit von Verhaltungsweisen möglich; die Dinge sind immer vieldeutig, keine einzelne Aeußerung über sie, insoweit in ihnen selbst das Sinn-Zentrum unseres Verhaltens zu ihnen liegt, ist notwendig. Nur wenn wir schaffen, ist unser Verhalten schlechthin notwendig, in einer Richtung festgelegt, es kann nicht anders sein; wenn wir vom Geschaffenen sprechen, kann dies Sprechen auch immer noch anders sein.

Das Schöpfertum ist der Komperativ des Ja-Sagens; wie Gleichberechtigung schon die Tendenz zum Beherrschenwollen enthält.

Das ist das Wundervolle an der Entwickelung der Lebewesen, daß der Kampf um das bloße Dasein schon unvermeidlich der Kampf um das Mehr-Sein ist, nicht die bloße Koordination, die der Begriff des Daseins anzuzeigen scheint, sondern nur durch Sieg, Bewegtheit, Ueberlegenheit erreicht.

Unsinn, daß das Leben zum Kunstwerk gemacht werden soll. Das Leben hat seine Normen in sich, ideale Forderungen, die nur an und in der Form des Lebens zu realisieren sind und nicht von der Kunst entlehnt werden können, die wieder die ihrigen hat.

Nur in dem, was wir schöpferisch nennen, kommt das Leben eigentlich zu sich selbst. Mit allem Reproduktiven, nur Kombinatorischen, mit einem Uebergewicht historisch objektivierter Inhalte Arbeitenden ist das Leben schon nicht mehr ganz lebendig, es schwimmen schon feste Kristalle in seinem Strom, hemmen seinen Lauf, verstopfen ihn vielleicht bis zu völliger Stauung. Dennoch besteht das Schöpferische in dem Verhältnis des Lebens zu Inhalten, es bedeutet das Leben, insoweit Inhalte aus ihm unmittelbar hervorgehen. Aber hier ist das Bedenken: kann die Neu-

heit entscheiden? die doch nur eine historisch soziale Kategorie ist? Sie ist nur die ratio cognoscendi, durch die man sicher ist, daß ein schöpferischer Akt vorliegt. Gewiß ist auch das ein Lebensprozeß, der mit fertig bestehenden Inhalten operiert; allein diese Inhalte selbst sind nicht innerlich mehr lebendig, der Lebensprozeß flutet nicht mehr in ihnen, sondern um sie. Der Gegensatz des objektiven Geistes und des subjektiven Lebens wird am Begriff des Schöpferischen flagrant.

Im Praktischen sind die schlimmsten Irrtümer oft die, die ganz nahe an die Wahrheit herankommen. Gerade wo unsere Vorstellung beinahe richtig ist, wo unserer Erkenntnis nur noch eine letzte, oft minime Stufe fehlt — da verstrickt uns das darauf gebaute Handeln in die fürchterlichsten Verirrtheiten. Die radikalen Irrtümer korrigieren sich oft leichter.

In allem Menschenwerk ist eine doppelte Verfehltheitsquote: subjektiv, indem die verfügbaren und auf das Werk zustrebenden Energien in ihm nicht völlig unterkommen, daneben gleiten, sich untereinander verzehren, bevor sie in seine Form eingegangen sind; objektiv, indem seine Idee, das was es sein sollte, nicht ganz hineingegangen ist, auf dieser Seite ein Rest bleibt, der von dem Werk nicht gedeckt wird. Nicht nur die Summe, sondern auch das Verhältnis dieser beiden Verfehltheitsquoten bestimmen das Schicksal jedes Schaffenden. Und metaphysisch könnte man eine Beziehung zwischen beiden setzen.

Es ist eine rein angenommene prästabilierte Harmonie: daß die, an objektivem Maßstab gemessene, höchste Leistung des Menschen auch der Punkt sei, an dem seine Persönlichkeit als solche den Höhepunkt ihrer Kraft, Eigenheit, Vollendung erreicht habe. Die Höhe der Leistungskurve (immer im objektiven Sinn) und die der Seinskurve fallen eben keineswegs zusammen. Freilich ruht der Glaube daran auf einer tiefsten metaphysischen Ueberzeugung über das Verhältnis des subjektiven und des objektiven Wertes.

Es ist ein Vorurteil, die Gegenwertigkeit, Verwerflichkeit eines Zustandes oder einer Qualität einfach daraus ablesen zu wollen, daß das Subjekt durch diese ins Verderben geführt wird, z. B. abnehmende Kinderzahl in einem Gemeinwesen, Emanzipation der

Frauen, anarchische Freiheit der Individuen, Ueberwiegen der intellektuellen über die physiologischen Kräfte usw. Mag sein, daß die Gesellschaften durch diese Erscheinungen zugrundegehen. Nun — dann gehen sie eben zugrunde, das Leben der Menschheit ist ja nicht an den ewigen Weiterbestand gerade dieser Gebilde gebunden, es haben sich ja immer noch aus dem Tode der Gesellschaften neue erhoben. Jene ruinierenden Momente haben doch Eigenbedeutungen, die von dem, aus ihnen heraustretenden Erfolge für den Lebensbestand ihrer Träger ganz unabhängig sein können, wie die formal-ästhetische Bedeutung eines Gebildes es gegen seine utilitarische ist. Es ist wie mit dem Individuum, für das es wichtiger ist, daß es anständig lebt, als daß es überhaupt lebt. Und wenn es nun einmal so bestimmt ist, daß das anständige Leben das Leben tötet — so muß diese Tragödie sich eben vollziehen.

Es ist nicht zu leugnen: das Leben für das Objektive, für die Schaffung von sachlichen Gebilden, die ihren Wert rein in sich selbst tragen, ist eine Wegschiebung des Lebensproblems — wie wenn man ausschließlich »für seine Kinder lebt«, von der eignen Bewältigung dieses Problems absieht und nur die Kinder aufs beste ausstattet, damit sie nun damit fertig werden sollen. Damit, daß eine Sache, die wir machen, so vollendet wie möglich ist, entbinden wir uns oft genug der Verpflichtung uns selbst so vollendet wie möglich zu machen, indem wir das Problem der Sache lösen, vermeiden wir, unser eigenes Problem zu lösen. Dies ist eine eigentümliche Ausgleichung dafür, daß wir uns an der Sache sehr oft den Kopf stoßen. Der harten Forderung unseres subjektiven Lebens, die sich trotz allen Widerstandes der Dinge durchsetzen soll, gehen wir aus dem Wege, indem wir die Dinge gewissermaßen durch gute Behandlung bestechen, an die Stelle jener Forderung zu treten.

Unter den vielen Menschen, die an ihrem Werk arbeiten, sind wenige, an denen ihr Werk arbeitet.

Die Idee des Menschen fordert es, daß die Dinge um ihn herum nicht vollkommen der Idee entsprechen. Es ist im Praktischen eine Eifersucht zwischen uns und den Dingen, die im Theoretischen und im Künstlerischen aufgehoben ist. Tiefstes Verhältnis zwischen Mensch und Welt.

Zwischen der freien Besonderheit des Ich und geschlossenen Gesetzlichkeit des Naturgeschehens gibt es zwei Verbindungen: von jenem her die Handlung, die Tat, von diesem her das Schicksal.

Ich halte es für durchaus bedauerlich, daß der moderne Mensch seiner Lektüre gegenüber (man könnte vielleicht sagen: allen Kunstwerken gegenüber) den kritischen Standpunkt als den selbstverständlich ersten und oft einzigen einnimmt. Man sollte von einem Buch dankbar aufnehmen, was uns fördert, und an dem andern einfach vorübergehen. Auf den Stuhl des Richters sollte man sich nur setzen, wenn es aus Gründen, die außerhalb des unmittelbaren Verhältnisses von Buch und Leser liegen, nötig ist. Warum muß man durchaus immer ein »Urteil« haben? — was, da Urteilen keine leichte Sache ist, vor allen Dingen zu absprechenden, negierenden Urteilen führt, die jedenfalls die leichteren sind. Im übrigen hängt unser ganzer Zug zum Kritisieren mit der der Gegenwart gewohnten mechanischen Anschauungsweise zusammen, für die ein Ganzes nur eine Zusammensetzung aus einzelnen Teilen ist. Denn er pflegt sich auf Einzelheiten zu richten, die Einwände gegen diese werden zum Urteil über das Ganze; die Voraussetzung der gewöhnlichen Kritik ist die allem künstlerischen Wesen durchaus entgegengesetzte: daß das Ganze aus für sich beurteilbaren Teilen zusammengesetzt ist.

Es gehört zu den tiefsten intellektualistischen Schädigungen, daß »Einwände« gegen Kunstwerke, Religionen, metaphysische Weltbilder usw. als »Widerlegungen« gelten. Mögen sie doch tausend Fehler, Schwächen, Widersprüche haben — dies braucht an und für sich ihren Wert gar nicht zu alterieren, der vielmehr ausschließlich auf dem Positiven ihrer Bedeutung ruht; und warum soll dieses nicht neben all jenen Mängeln bestehen? Nur für rein theoretische Behauptungen ist der gültige Einwand tödlich, denn sie können nur wahr oder falsch sein.

Das Richtige ist aus sich selbst begreiflich und aus dem Zusammenhang der Objektivitäten. Das Falsche ist nur aus dem Subjekt begreiflich. Darin liegt die Fruchtbarkeit der sachlich so irrelevanten und im Geistesleben so maßlos überwerteten Kritik: das Irrige an einer Lehre ist oft der Kanal, durch den hin man zu ihrem seelischen Ursprung dringen kann, zu der Basis auch dessen, worin sie richtig ist.

Das Erziehen pflegt unvollkommen zu sein, weil es mit jedem einzelnen seiner Akte zwei entgegengesetzten Tendenzen zu dienen hat: dem Befreien und dem Binden.

Die Jugend hat in der Regel unrecht in dem, was sie behauptet; aber recht darin, daß sie es behauptet.

Die Jugend hat die wundervolle Präsenz des ganzen Menschen in jeder einzelnen Aeußerung. Weil in ihr alles der Zukunft zudrängt, kein Vergangnes genug Schwergewicht besitzt, um an seiner Stelle fixiert zu sein, und weil dieses Eingehen in die Zukunft nur durch die Gegenwart hindurch möglich ist, so ist in ihr wie in einem Punkte immer das ganze Leben beisammen.

Der Dogmatismus, in den sich das höhere Alter festlegt, ist oft wohl der jetzt unentbehrliche Halt, da das Leben mit steigendem Alter immer problematischer, wirrer, unbegreiflicher wird. Von einem gewissen Alter an ist das so gestiegen, daß es nicht mehr zu ertragen ist, unsere Anpassung reicht nicht so weit. Wir lösen uns darin auf, gehen darin zugrunde — oder wir retten uns in die künstliche Festigkeit des Dogmatismus.

Immer mehr komme ich zu dem Gefühl, als ginge jeder ältere Mensch unter dem Druck irgendeines furchtbaren Geheimnisses herum: eine Tat, die keiner weiß, die aber nicht zu sühnen ist, und die kein Gott ihm und er selbst nicht sich verzeihen kann, eine Meinung über den nächsten und liebsten Menschen, die nie über seine Lippen kommt, ein sündiges Gelüst, dem er nie auch nur die feinste Aeußerung gestattet hat. Auch die Jugend hat solche schweren Geheimnisse, aber entweder wechseln sie nach ihrem Inhalt: bald dieses, bald jenes ganz andere Geheimnis drückt den jungen Menschen, oder sie sind nicht im strengen Sinn Geheimnisse, sie werden noch anvertraut. Die Jugend ist in dem Augenblick vorbei, in dem das Geheimnis unseres Lebens definitiv wird.

Daß tote Menschen Gespenster werden, glauben wir freilich nicht mehr. Aber die tote Liebe, das tote Ideal, der tote Glaube, — die werden zu Gespenstern, ja man fühlt ihr Leben mehr als früher, wo ihr Inhalt uns wichtiger war, unser Bewußtsein mehr erfüllte als die Tatsache ihres Lebens.

Das Einzigartige des alten Goethe ist, daß seine Werke nicht mehr einen unmittelbaren, sondern einem reproduzierten Leben entströmen. Und zwar war es ein g a n z e s Leben, daß er in sich sah, sich gegenüber hatte, nicht, wie fast alle anderen Dichter ein noch unvollendetes, an dem sie noch weiter lebten. Darum ist jede Einzelheit der großen Werke dieser Zeit von einer Totalität des Lebens umgeben. Ihm allein war es vergönnt, zugleich ein volles aktuelles Leben noch zu leben und zugleich ein solches als bis zum Rande erfülltes hinter sich zu haben.

Vielleicht hat niemand ein so symbolisches Leben gelebt wie Goethe — weil er jedem nur ein Stück und Seite seiner Persönlichkeit gab, und zugleich doch: »Allen muß das Ganze geben.« Wie für den Pantheisten in jedem Stückchen Welt der ganze Gott liegt. In dieser Weise symbolisch zu leben, ist die einzige Möglichkeit, nicht Komödiant und Maskenträger zu sein.

Unterschied der Weisheit von der einfachen Wahrheitserkenntnis: diese ist bloß auf die Sache gerichtet und deshalb auf ihre Stellung in der Lebenskontinuität und Lebenstotalität hin angesehen, etwas Vereinzeltes. Weise aber ist die Erkenntnis, die, obgleich sie nur etwas Einzelnes betreffen mag, mit der Ganzheit des Lebens im Zusammenhang steht. Sie ist immer eine Aufgipfelung, um deren Fuß die ganze Ebne des Lebens herum liegt. Die vollendete Weisheit über das menschliche Dasein macht uns sicher, daß es keine einzelne Erkenntnis über diese gibt, die nicht aus seiner Ganzheit gewinnbar wäre.

Das Leben in den höheren und geistigen Interessen ist das einzige, was uns mit steigendem Alter vor der tödlichsten Langeweile und Lebensüberdruß bewahren kann. Denn alles Niedere, Alltägliche, Sinnliche wird durch die jahrzehntelange Wiederholung zu etwas Verzweiflungsvoll-Oedem. Das Leben im Geiste, wirklich aus dem Geiste herausgeführt, hat ganz jenseits seiner unmittelbar qualitativen Werte noch den der Abwechslung und Unerschöpflichkeit. Auch ein höherer, zu Geistigem angelegter Mensch kann lange Jahre in den niederen Sphären verbringen — bis ihm die Monotonie davon aufgeht, die erstaunlich geringe Abwechslung, die das Aeußerliche und Sinnliche im Grunde besitzt. Ist ihm das aber erst einmal bewußt geworden, so muß er in die Verzweiflung fallen, vor der bei längerem Leben nur die inhaltliche Unabsehlichkeit und der von

selbst sich einstellende fortwährende Wech sel innerhalb einer wirklich geistigen Existenz bewahrt.

Wenn unser Dasein aus den beiden Kategorien: des Lebensprozesses und der Inhalte — zusammenwächst, so ist der Unterschied von Jugend und Alter, daß in der Jugend der Prozeß das Uebergewicht über die Inhalte hat, im Alter die Inhalte über den Prozeß. Die eigentliche Reife des Lebens ist dies: daß so viel Leben da ist, um die Inhalte lebendig zu machen und so viel Inhalt, um den Prozeß ganz zu erfüllen. Der leere dumpfe Trieb und Sehnsucht der Jugend und die starre Weisheit des Alters sind die Extreme.

In Perioden, wo ein schwerer, objektiv veranlaßter Druck gleichmäßig auf uns lastet, können wir einen Rhythmus von Verzweiflung und erleichternder Hoffnung in uns feststellen, der in der objektiven Lage gar nicht begründet, sondern rein subjektiv veranlaßt ist. Die eine Stimmung erschöpft sich und wie automatisch tritt die andre an ihre Stelle. Man muß daraus schließen, daß auch die Hoffnungslosigkeit und Niedergeschlagenheit eine positive Kraft enthält oder ist, die nur eine gewisse Zeit vorhält.

Das Empfinden, Denken, Fühlen, das Glücklichsein wie das Leiden ist alles ein T u n der Seele. Es unterliegt deshalb zunächst den allgemeinen Gesetzen der Aktivität überhaupt. Wenn man die erst einmal durchschaute, so würden alle Ereignisse und Entwicklungen jener Provinzen sehr viel durchsichtiger werden. Die allgemeinen funktionellen Erscheinungen: Reiz, Ermüdung, Kraft und Schwäche, Trägheit, Rhythmus usw. bezeichnen erst ganz roh das Problem der Tätigkeit in ihrer fundamentalen, alles Seelenleben tragenden Bedeutung.

Der Menschenkenner erfaßt intuitiv die Totaleinheit des Individuums, aus der er dann die Einzelheiten seines Verhaltens ableitet. Der Psycholog, als Wissenschaftler kann diese Einheit nicht erfassen, sondern nur die einzelnen Elemente, in die sie für ihn zerfällt, und die er dann mit der besonderen Logik der Psychologie noch weiter analysiert oder auch synthetisiert. Daher ist begreiflich, daß gute Psychologen so oft schlechte Menschenkenner sind. Der Menschenkenner kann, weil er auf das Ganze sieht, immer nur Individuen zum Gegenstand haben, denn eine seelische Totalität hat immer die Form

des Individuums. Erst wenn sie in Elemente zerlegt ist, kann jedes von ihnen wie ein Querschnitt durch viele Individuen liegen, kann ein Allgemeines sein. Der Menschenkenner hat also ein ganz anderes Objekt wie der Psychologe.

Die modernen sensitiven Menschen, die ganz in den Nuancen und dem Reiz der Oberflächen, des Sinnlichen, in dem des zartesten, nur eben uns berührenden Schein und Schimmer leben — haben doch so oft das Gefühl, sich ins Transzendente zu begeben, in metaphysischen Tiefen und übersinnlichen Bedeutsamkeiten zu leben. Der Grund oder das Scheinrecht dafür ist, daß die bloß sinnliche Oberfläche der Dinge eben so weit von ihrer vollen gediegenen Realität, von der gegebenen Ganzheit ihrer Existenz absteht, wie ihr transzendenter Grund es tut. Nur liegt das Gebiet jener Menschen ebenso diesseits der bloßen, aber vollkommenen Wirklichkeit, wie das Metaphysische jenseits dieser liegt. Aber die Gleichheit des Abstands täuscht über die Verschiedenheit der Richtung, in der er sich erstreckt.

Alles ist erlaubt außer dem Frivolen und dem Langweiligen. Aber für sehr viele Menschen ist es ganz unmöglich, eines von beiden zu vermeiden, ohne in das andre zu fallen.

Glück ist der Zustand, in dem die höheren Seelenenergien nicht durch die niederen gestört werden; Behaglichkeit der, in dem die niederen nicht von den höheren gestört werden.

In der Toleranz liegt immer ein Hochmut. Wenn Du noch so frech Nein sagst, stellts Du Dich doch noch auf e i n e n Boden mit dem, der Ja gesagt hat. Aber wenn Du ihn tolerierst, bist Du sein Gönner.

Unzählige Liebes- und Eheverhältnisse gehen daran zugrunde oder führen wenigstens dadurch zu den schwersten Enttäuschungen, daß wir zu vergessen pflegen, daß sich ein Erlebnis nie als dasselbe wiederholen kann — schon die Tatsache, daß es schon einmal da war, für die Wiederholung andere seelische Bedingungen schafft, als das Original sie hatte. Wir glauben, wenn wir heute eine beglückte Stunde hatten, sie könnte sich morgen und übermorgen und immer wiederholen, da doch die äußeren Bedingungen — und in weitem Maße auch die inneren — dieselben geblieben sind. Aber das Glück ist so wenig einfach zu wiederholen wie irgendein anderer seelischer

Zustand. Nur wer morgen ein n e u e s Glück schaffen kann, kann morgen dasselbe Glück haben wie heute.

Wundervoll ist die Nüchternheit des Trunkenen; entsetzlich die Trunkenheit des Nüchternen.

Ich weiß nicht: zeigt es die Gemeinheit des Menschen mehr, wenn er sich an das Häßliche gewöhnt, oder wenn er sich an das Schöne gewöhnt?

Um alles Tiefste und Schönste, das wir genießen, webt ein zwiefaches Geheimnis: einmal das Letzte, Unsagbare, Unerkennbare der Seele und der Dinge, an das jenes unmittelbar grenzt, aus dem es seine Kräfte ohne Zwischeninstanzen zieht; und dann ist es selbst ein Geheimnis gegenüber den Menschen, den Vielen verschleiert, durch jeden Blick zerstört, der nur von außen kommt.

Von nichts wird man so verführt (in jedem Sinn des Wortes), wie von der Möglichkeit zu verführen.

Unterschied: ob man m i t etwas spielt oder a u f etwas spielt. Man spielt mit einem Balle, aber auf einer Geige. Weil das letztere größere Eigenbedeutung und objektiven Wert des Gegenstandes voraussetzt, kann die Individualität des Spielenden sich tiefer und eigner an ihm ausdrücken. So mit Menschen: die, mit denen wir spielen, geben uns darin keine rechte Gelegenheit, unser Eigentliches und Bestes zu zeigen; wohl aber die, auf denen wir spielen, — obgleich wir ihnen nur ihre eignen Töne entlocken.

Das ist das Wunderliche: jeder kennt sich selbst tausendmal besser, weiß tausendmal mehr von sich als von irgendeinem andern, auch vom Nächsten; und dennoch erscheint uns der andre niemals so fragmentarisch, so lückenhaft, so wenig ein Ganzes und in sich Zusammengehöriges, wie wir uns selbst erscheinen.

Die allermeisten Menschen werden zwar als Neunmonats-Kinder geboren, aber sie sterben als Siebenmonats-Kinder.

Dem Stolzen liegt nur an der absoluten Höhe seines Wertes, dem Eitlen nur an der relativen,

Der eitle Mensch ist nach dem Inhalt seines Selbstbewußtseins nicht von den andren abhängig. Er hat — potentiell — eine sehr hohe Meinung von sich, aber nicht die Kraft sie zu realisieren, nicht den Mut zu ihr. Er braucht die anderen nur, damit sie ihm diese Meinung bestätigen, bloß als Chorus, der Ja zu seiner eignen Meinung von sich sagt, weil sie ihm sonst beständig entgleitet. Daher kommt es, daß der Eitle die Masse oft verachtet, ohne die er doch nicht existieren kann.

Unterschätzt zu werden, verhilft den Kleinen oft dazu, sich immerhin noch auf einer gewissen Höhe zu fühlen.

Sensationelle Menschen sind immer auch Egoisten.

In der Objektivität den Menschen gegenüber verbirgt sich oft der schrankenloseste Solipsismus.

Das Glücksverlangen hat den Widerspruch, den Ichpunkt zum Zentrum des Lebens zu machen, den Wert der Welt völlig auf die subjektive Reaktion zu stellen — und sich doch von den Objekten abhängig zu erklären, doch mehr zu begehren, als dieses Ich von sich aus leisten kann.

Man muß erschrecken, wenn man bedenkt, wie viel man verlieren kann, dessen Verlust einen Schmerz bereitet; man muß aber noch mehr bei der Ueberlegung erschrecken, wie weniges man besitzt, dessen Verlust ein wahrhaft großer, unauslöschlicher, reinster Schmerz sein würde.

Die Lust hat ihren Höhepunkt schon überschritten, wenn man sie weiß — das Leid aber kommt damit erst gerade auf seinen Höhepunkt.

Bei vielen Menschen besteht die Tiefe ihres Lebens — und zwar eine wirkliche, keineswegs verächtliche — darin, an seiner Oberflächlichkeit zu leiden.

Wenn ein Tropfen das Gefäß zum Ueberlaufen bringt, so läuft immer mehr heraus als dieser Tropfen.

C. F. Meyers »Genug ist nicht genug« — muß man gegenüberstellen: Genug ist schon zu viel. Das ist der tiefe Widerspruch in

dem Verhältnis alles Eudämonistisch-Genießlichen zu unserer Lebenstotalität: all solches ist uns entweder zu wenig oder zu viel. Das erste springt ohne das Gleichgewichts-Gebiet des Genug in das zweite um.

Gerade der leidenschaftliche Lebensdrang kann zur Selbstzerstörung führen. Denn er quillt aus dem letzten Grunde alles Daseins und führt zu ihm zurück, so daß die Verneinung der individuellen Form ihm eigentlich nahe liegt. Der orgiastische oder asketische Schmerz, den man sich selbst antut, hat die Doppelfunktion: einmal das Ich so tief und gewaltsam sich fühlen zu lassen, wie keine andere Sensation; und anderseits den Weg zu seiner Zerstörung, seiner Auflösung in das allgemeine Sein zu beschreiten.

Das Wesen des Tragischen ist vielleicht damit zu bestimmen: daß ein Schicksal gegen den Lebenswillen, die Natur, den Sinn und Wert einer Existenz zerstörerisch gerichtet ist — und daß zugleich empfunden wird, dieses Schicksal gehe aus der Tiefe und Notwendigkeit eben dieser Existenz hervor. Die Tragik von Frauenlosen ist in der Regel dies, daß das Abhängigkeitsverhältnis, das sie zerstört, dennoch in dem Fundament ihres Wesens angelegt ist. Der fallende Dachstein tötet einen jungen, hoffnungsvollen, lebenswilligen Menschen; das ist an sich eigentlich nur traurig, nicht tragisch. Dazu wird es von dem Gefühl aus, daß der Tod eben doch die Notwendigkeit und Bestimmung auch dieses Menschen war, deren Vollzug aber gegen andere Notwendigkeiten und Bestimmungen seiner gerichtet ist. Das Maß der Spannung: daß das, was ein Leben zerstört, aus einem Innersten dieses Lebens selbst notwendig war, ist das Maß des Tragischen. In den Shakespearischen Tragödien ist dies ganz deutlich. In der antiken Tragödie tritt an die Stelle der personalen Notwendigkeit, die die Basis des zerstörenden Geschehens ist, die Schicksalsnotwendigkeit — entsprechend der Sinnesweise des Altertums, die überhaupt nicht eine individuelle Bestimmtheit als metaphysische Basis des Lebens der Person kannte. — Das Verhältnis des Komischen zum Tragischen ist damit bezeichnet, daß das gegen die Lebensintention Gerichtete im Komischen nicht den letzten Lebensgrund und sein notwendiges Verhängnis realisiert, sondern gegen diesen ganz zufällig ist, mit ihm gar nichts zu tun hat, so daß es schließlich auch überwunden wird und sich als bloßes Spiel zeigt. Im Tragischen ist das äußerlich Zufällige ein innerlich Notwendiges, im Komischen das äußerlich Notwendige ein innerlich

Zufälliges. Im Tragischen lebt eine tiefe Harmonie zwischen dem Positiven im Menschen und dem, was dies Positive zerstört, im Komischen widerspricht sich beides, und darin liegt der Lachreiz, das Ridiküle. Darum ist die betrogene Frau tragisch, weil sich darin das Schicksal ihrer Schwäche vollzieht, der betrogene Mann komisch, weil es sich für ihn, den Starken, nicht paßt, betrogen zu werden.

In der Komödie vollzieht sich ein ganz individuelles Schicksal an typischen Charakteren, in der Tragödie ein allgemein-menschliches Schicksal an individuellen Charakteren.

Das Wesen der Tragödie ist dies: daß das tiefste Wollen des Menschen verneint wird, und daß diese Verneinung im tiefsten Grunde gewollt wird. Daß der tragische Held so oft durch Selbstmord endet, ist zwar eine sehr äußerliche Realisierung dieser Konstellation, aber immerhin ein Symbol dessen, was die Tragödie überhaupt ausmacht. — Der Schuldbegriff, mit dem man das Wesen der Tragödie zu decken pflegt, ist nur ein dumpfer, abschwächender Ausdruck für diesen Sachverhalt; er erklärt und rechtfertigt ihn nicht; in die rätselhafte tragische Einheit dessen, was der Mensch will und was er nicht will, setzt er ein Gelenk ein, das aber keine Verbindung ist, sondern eher der beweisende Ausdruck dafür, daß eben keine besteht — wie Herbart die »Ursache« nur für das ansieht, was eingesetzt wird, weil die Veränderung dem Menschen ein unerträglicher Widerspruch ist. Die Schuld erscheint als die Brücke, auf der sich das Wollen und die Tatsache, daß dieses Wollen seine eigne Basis zerstört, begegnen, wo das Wollen sich selbst als Gegenwollen trifft. Mit der Schuld wird die Paradoxie des Tragischen dem Menschen ins Gewissen geschoben, aber eben damit ihre Paradoxität anerkannt.

Der Dichter — zunächst der dramatische — hat die große Liebe, die selbst dem, der unrecht hat, noch recht gibt. Mindestens das Recht der Existenz. In der Wirklichkeit existiert das Böse nicht auf Grund eines Rechts dazu, sondern nur, weil es eben da ist. Im Kunstwerk aber hat es eine Existenz nur, weil es zu ihr berechtigt ist.

Romantik (im überhistorischen Sinne): Sehnsucht nach dem All, dem Unendlichen und als Mittel ihrer Erfüllung nur das rein subjektive Leben.

Das eigentlich Tragische des Don Quichote scheint mir dies zu sein: Wir glauben doch, daß die Qualitäten der Seele, Tapferkeit, Edelsinn, Idealismus, Großmut — ihren Wert eben durch ihr Bestehen in der Seele haben, als Tatsachen der Persönlichkeit, gleichviel an welchem äußeren Stoff des Lebens sie sich offenbaren. An Don Quichote, der all dieses besitzt, zeigt sich, daß ein solcher Glaube falsch ist, daß das eigentlich Irrelevante: daß es eine Hammelherde statt einer Ritterschar ist — daß die bloße Vorspiegelung des Intellekts, die doch an jenen Qualitäten gar nichts ändert, imstande ist, das seelisch Wertvollste und Höchste in ein läppisches Spiel, eine sinn- und wertlose Narrheit zu verwandeln. Diese Macht des Aeußeren und Objektiven über dasjenige, was wir in seinem Werte davon ganz unabhängig glaubten, was nur als innere, von dem Zentrum ausgehende Wirklichkeit seine Bedeutung zu haben schien — das ist das Erschütternde des Don Quichote.

Lionardo da Vinci war vielleicht der erste Mensch, der die Welt rein natürlich, vom Begriff des modernen Naturgesetzes her erfaßte. Und gerade darum scheint seine Zeit ihn als etwas Uebernatürliches, als den unheimlichen Zauberer empfunden zu haben. Gerade das absolut Naturhafte war dem noch mittelalterlich gestimmten Denken das Magische. Uns umgekehrt ist das Natürliche vielleicht gar zu »natürlich« geworden. Darum ist es unsrer Zeit schwieriger als jeder früheren, Religion zu finden, darum aber gerade braucht sie sie um so nötiger.

In primitiven Epochen hat das Geheimnis »Gebrauchswert« und der Mensch lebte damit, konnte es für sein Leben gar nicht entbehren, es war seine Form die Dinge zu besitzen, ja zu kennen, denn alles Dämonische, Abergläubische ist doch nur das Etikett auf einer versiegelten Flasche. Jetzt aber, wo wir so vieles wirklich wissen, hat das Geheimnis »Seltenheitswert«. Je mehr es zurückgeschoben wird, je mehr von dem, was zufällig Geheimnis war, seinem Wesen nach aber wissbar ist, auch wirklich gewußt wird, desto reiner zeigt sich Umfang und Wesen dessen, was von sich aus Geheimnis ist.

Das Tier offenbart zweifelsohne seine seelischen Vorgänge in seinen körperlichen Bewegungen, es hat keine rein inneren, eines motorischen Korrelats entbehrenden Vorgänge, die in dem unsinn-

lichen Medium der Sprache ihre Ausdrucksehnsucht befriedigen könnten (denn der sinnliche Laut der Sprache ist nur symbolisch, das Physische daran ist nur akzidentell und administrierend). Der Mensch der primitiven Stufe steht dem noch nahe, da er noch nicht über den ganzen Reichtum ausgebildeter Sprache verfügt, so hat er auch die rein seelische selbstgenugsame Innerlichkeit nicht ausgebildet, sondern der seelische Vorgang drückt sich noch unmittelbar jeweilig in einem körperlichen Geschehen aus. Es war die ganz einzige kulturelle Lage der Griechen, daß sie zwar jenes Nur-Seelische in der bloßen Sprache Ausdrückbare schon voll besaßen, aber die Eigenart der früheren Epoche, daß das Seelische sich unmittelbar im Körperlichen offenbart, noch nicht verloren hatten.

Die große geistesgeschichtliche Tat Europas gegenüber dem (nicht indischen) Orient ist die Entdeckung der Objektivität. Der Orientale kennt keinen objektiven Preis, nur die Messung der beiden handelnden Subjekte. Kein objektives Recht, sondern nur den Spruch des Richters. Keine objektiv urteilende Moral, sondern: »Wer ohne Schuld ist, werfe den ersten Stein.« Plato hat die Objektivität des Geistes entdeckt, das römische Recht die Objektivität des Rechts, der Katholizismus die Objektivität der Religion, von der Jesus nichts wußte.

Alle großen Organisationsformen, die die Menschheit entweder verwirklicht oder geträumt hat, enthalten eine Mischung von Rationalismus und Mystik: der Staat, die Kirche, der Sozialismus. Das Rationalistische liegt bei allen dreien auf der Hand, das Irrationale, aus dunklen nicht konstruierbaren Tiefen Aufsteigende ist beim Staat die Individualität des Herrschers; denn ohne dessen Begabtheit — die das Gottesgnadentum dogmatisch antizipiert oder festlegt — kann der Staat weder entstehen noch bestehen (wenn sie nicht an seiner Person da ist, muß sie bei den Beamten sein); bei der Kirche ist es die Mystik der Glaubensinhalte; beim Sozialismus die dunklen kommunistischen Instinkte wahrscheinlich atavistischer Natur, oder der Glaube an den Himmel auf Erden.

Wo immer eine große Nation zu einer Konzentration auf sich selbst, zu der Leidenschaft des Wachsens aus eigner Wurzel und eigner Kraft gelangt, ist damit eine Bestrebung zu imperialistischem Herrentum, ideell über den orbis terrarum verbunden. Der allgemeine

Zusammenhang von Freiheit und Herrschaftswillen kommt darin zur Erscheinung. Die italienische Renaissance war eine nationale Bewegung, aber, mehr oder weniger gewollt, strebte sie zur Herrschaft ihres Geistes über Europa, und es scheint mir fast, als wäre das Zurückgreifen auf die Antike nur ein Mittel oder eine Form dafür, weil die Antike am leichtesten als die gemeinsame Mutter, das gemeinsame Ideal akzeptiert werden konnte. Vielleicht wiederholt sich das im Klassizismus der Revolution und Napoleons: eine leidenschaftliche Betonung des nationalfranzösischen Geistes, der aber seine Bedürfnisse durchaus als das Ideal empfand, mit dem er die Welt herrschend beglücken wollte. (Panslavismus!) So ist die englische Weltherrschaft das Korrelat des stärksten Nationalbewußtseins, so erleben wir es jetzt bei allen Parteien — vielleicht am meisten bei uns an den Alldeutschen. In der nationalen Konzentrierung erzeugen sich Kräfte, die über die nationale Peripherie hinausgehen.

Geld ist das einzige Kulturgebilde, das *reine Kraft* ist, das den substantiellen Träger völlig von sich abgetan hat, indem er absolut nur Symbol ist. Insofern ist es das bezeichnendste unter allen Phänomenen unserer Zeit, in der die *Dynamik* die Führung aller Theorie und Praxis gewonnen hat. Daß es *reine Beziehung* ist (und damit ebenso zeitbezeichnend), ohne irgend einen Inhalt der Beziehung einzuschließen, widerspricht dem nicht. Denn Kraft ist in der Realität nichts als Beziehung.

Es gibt gar keine Erfahrung, die uns so von der Uebersteigerung der technischen Mittel des Lebens zu absoluten Werten heilen könnte, wie der Krieg. Denn er zeigt, daß all diese Herrlichkeiten, die uns das Leben so bequem, genußreich und sicher gemacht haben, jetzt genau so gut seiner fürchterlichen Zerstörung, Gefährdung, Folterung dienen; daß sie also wirklich nur wertindifferente *Mittel* und weiter nichts sind.

Was ist denn der größte Teil unserer Kultur? Doch nur dies: daß wir Mittel schaffen, um die von uns selbst uns bereiteten Leiden, von uns selbst erzeugten Bedürfnisse, von uns selbst bewirkten Widersprüche allmählich wieder zu lindern, um ein Weniges herabzusetzen, in einer ganz unvollkommenen Art zu lösen. Wäre sie vollkommen, so würde sie nicht fortwährend wechseln müssen.

Nur wer Kraft für die Zukunft hat, wird die eigentliche Würdigung für die Vergangenheit haben. Es kann ja wohl jemand sich

in eine einzelne vergangene Epoche vertiefen, sie für die einzig wertvolle halten und daraufhin alle Gegenwart und Zukunft ablehnen. Aber dies ist dann nicht Vergangenheit überhaupt, die er versteht und würdigt, sondern eine Einzelheit, die ihm inhaltlich gerade adäquat ist. Der bloße laudator temporis beati ist ein subjektiv bestimmtes Wesen, dem das objektiv bestimmte Verhältnis zur Vergangenheit fehlt. Zu diesem gehört jene Kraft der Uebergegenwärtigkeit, die sich unvermeidlich auch in die Zukunft hinein erstreckt.

Wie die Zeit für verschiedene Individuen verschieden lang ist (dadurch plausibel, daß sie auch für das Individuum verschieden lang ist) so auch für ganze Völker. Dies hat viele Folgen.

Wieviel Werte und Triebfedern sind uns dadurch verloren gegangen, daß das Einfach-Wahre, durchgehend Gültige, Fundamentale uns banal geworden ist und daraufhin verachtet wurde! Vielleicht wird es ein Erfolg des Krieges sein, daß dieses wieder zu Ehren kommt, daß wir das Leben wieder auf seine breitesten Fundamente stellen, trotzdem sie für das Denken trivial sind. Jenes war auch eine Folge des Intellektualismus und des literarischen Charakters unserer Geistigkeit.

Es ist niemals in der Welt so gekommen, wie die Propheten und die Führer meinten und wollten; aber ohne die Propheten und Führer wäre es überhaupt nicht »gekommen«.

»Wer nicht für mich ist, der ist wider mich« — das gilt für meine Sinnesart gerade nur zur Hälfte. Wider mich ist nur der Gleichgültige, den die letzten Fragen, für die ich lebe, weder zu einem Für noch zu einem Wider veranlassen. Wer aber in positivem Sinne wider mich ist, wer sich in die Ebene begiebt, in der ich lebe und nun innerhalb ihrer mich bekämpft, der ist im höchsten Sinne für mich.

Wilhelm Meisters sozial-politische Sendung.
Eine rechtsphilosophische Goethe-Studie.

Von

Gustav Radbruch.

Man mag Goethes »Wanderjahre« wohl einem köstlichen orientalischen Teppiche vergleichen, der, täglich vor unsern Augen, uns doch täglich neue verborgene Bezüge offenbart. Figuren, die zunächst nur den Anspruch der Schönheit zu erheben schienen, fügen sich dem sinnenden Betrachter plötzlich zu bedeutungs- und geheimnisvollen Charakteren zusammen; ein scheinbar launisch hineingestreutes Gebilde taucht bald hier, bald dort in mannigfachen Abwandlungen wieder auf, zwischen denen man verdeckte Verbindungen unter dem überwuchernden Reichtum ahnt und sucht, ohne sie doch zu finden und zu sehen; groß angelegte Linien wiederum verirren sich im Dickicht farbenreicher Verschlingungen, so daß wir ihr krauses Schicksal nicht zu Ende zu verfolgen vermögen und uns als williges Opfer einer spottenden Heiterkeit erscheinen, wenn in leichter Grazie sich auflöst, was mit weitausholender Gravität anhob. Und wir wollten wirklich versuchen, die bunte Fülle der Figuren in geometrischen Formeln auszudrücken? das Spiel, welches mit uns getrieben wird, in den schwerfälligen Ernst eines wissenschaftlichen Systems zu verwandeln? Nein! Goethe hat derb genug die »alberne Idee« zurückgewiesen, »das Ganze systematisch konstruieren und analysieren zu wollen« (zu Kanzler Müller am 18. II. 1830). Nicht zu deuten — hinzudeuten nur kann unsere Aufgabe sein, hinzudeuten auf Beziehungen, die manchem Leser vielleicht nur deshalb nicht in die Augen gefallen sind, weil sein Blick an- und mitgezogen wurde von andern Linien, die, nicht weniger wichtig als die von uns verfolg-

ten, neben ihnen, zwischen ihnen, durch sie nach einer mathematisch unfaßbaren, künstlerisch um so reizvolleren Regel ihr Wesen treiben.

Unter den in den Gang der Handlung mehr eingestreuten als eingefügten Erzählungen tut sich durch die schalkhafte Altersgravität ihres Vortrages eine hervor, welche die Ueberschrift trägt: Wer ist der Verräter? Lucidor, ein junger Rechtsgelehrter, wird von seinem Vater zu einem Freunde, dem Oberamtmann, geschickt, damit der langgehegte väterliche Plan einer Familienverbindung jetzt zur schönen Wirklichkeit werde. Aber der ernste Lucidor fühlt sich zu der sinnigen Lucinde mehr hingezogen als zu der ihm zugedachten Schwester, der zerstreuungs- und reiselustigen Julie, die ihrerseits dem Freier Lucindens, dem weitgereisten Kaufmann Antoni, den Vorzug gibt. Lucidor verrät in lauten Selbstgesprächen Zuneigung wie Abneigung, und es braucht nicht gesagt zu werden, daß die anmutige Novelle in einer doppelten glücklichen Verlobungsfeier ihr heiteres Ende nimmt.

Aber wir werden stutzig. Wie? so fragen wir uns, bodenständige Redlichkeit, »die einfache treue Rechtlichkeit deutscher Zustände«, »der deutsche Mittelstand in seinen reinen Häuslichkeiten« wird hier unsteter Flatterhaftigkeit gegenübergestellt — und doch ist es gerade das Thema des Buches, den tapferen Mann zu preisen, der überall zu Hause ist, den Wanderer, der jenseits des Ozeans mutig eine neue Heimat sucht? Freilich ist es aber auch die schelmische Art dieses Buches und seines Dichters, wo es in den Verdacht geraten könnte, ein Programm zu entwickeln, dieses sogleich wieder mit Fragezeichen und Zweifelsgründen zu versehen, gleichsam der faustischen die mephistophelische Weltansicht mit der ganzen Kraft bestechender Sophistik an die Seite zu stellen, als widerstrebe es ihm, den widerspruchvollen Reichtum einer lebendigen Seele der unvermeidlichen Armut einfacher Widerspruchslosigkeit aufzuopfern. Aber ferner verteilt der Dichter in unserer Erzählung die Akzente seiner Sympathie auch gar nicht so einseitig, wie wir es bisher glauben mochten. Die flatterhafte Julie ist der anmutig launenreichen Hersilie der Haupterzählung viel zu ähnlich, als daß wir sie der zärtlichen Empfindungen des alten Dichters für diese Lieblingstochter ganz unteilhaftig wähnen dürften. Und Lucidor — bemerken wir nicht bei genauerem Zusehen sofort, wie der Dichter seine begrenzte Bravheit mit pflichtschuldigem Beifall zwar, aber auch mit lächelndem Humor betrachtet? mit dem Humor, in den sich der Widerwillen seiner Jugend gegen den juristischen Beruf jetzt in seinem Alter aufgelöst haben mag? Man lese doch nach, wie Juliens Brüder über den »schwerfälligen juristi-

schen Trab« von Lucidors Rößlein, wie Julie selbst über die pedantische Prinzipienfestigkeit der Juristen spottet, die sich der Welt und besonders der schönen Läßlichkeit der Frau so wenig anzubequemen versteht. Und kann es wohl ganz ohne Ironie gemeint sein, daß der wackere Lucidor seine ganze Rechtswissenschaft zu Hilfe rufen muß, um mit gutem Gewissen an Stelle des von den Vätern das von seinem eigenen Herzen gewählte Mädchen freien zu können, daß er seinen eigenen Anspruch nur zu vertreten vermag, wenn er ihn sich als einen fremden und sich als dessen gewissenhaften Sachwalter denkt? Redet nicht schließlich Goethe selbst, der Goethe des mephistophelischen Schülergesprächs, wenn eine seiner Gestalten von den Juristen spricht, die den Leuten Recht sprechen sollen und vor lauter Recht nicht zur Gerechtigkeit kommen können?

In solcher Gesinnung hat Goethe in jenem Vorbilde einer bürgerlichen Gesellschaft, in seinem Wandererbunde dem Juristen keine Stätte bereitet. Für das Eigenrecht des formalen Rechtsstandpunkts neben der Frage nach dem gemeinen Nutzen zeigt Goethes allen methodologischen Scheidekünsten abholder Monismus hier ebensowenig Sinn wie im Gebiete der Naturwissenschaften für die Verselbständigung der mathematischen Formbegriffe gegenüber der sinnlichen Anschauung. In jenen Ausführungen, in denen sich der Dichter wie einer, der ein lästiges Geschäft möglichst schnell zu erledigen bestrebt ist, wortkarg und rätselhaft genug über die Rechtsordnung des Wandererbundes ausspricht [1]), heißt es, in offenbarer Opposition gegen diejenigen, welche die Wahrung des Rechts als die vornehmste Staatsaufgabe ansahen, nicht an Justiz sei zunächst zu denken, sondern an Polizei. Diese Begriffe werden in den eingestreuten »Betrachtungen im Sinne der Wanderer« (4 S. 233) neben weniger eindeutigen Umschreibungen dahin erläutert, daß das Recht sich auf den einzelnen, die Polizei auf die Gesamtheit beziehe. Es darf also jener Ausspruch nunmehr so verstanden werden, daß nach Goethes Meinung das Gemeinwesen nicht auf die Rechte der einzelnen, sondern auf die Wohlfahrt aller hingeordnet werden müsse. Der Sieg der Sozialpolitik über den engen Gedanken des Rechtsstaates, den die Nachfahren erlebt haben, fordert uns auf, diese Anschauung als prophetisch zu bezeichnen. Der Grundsatz der Polizei wird »kräftig ausgesprochen: niemand soll dem andern unbequem sein; wer sich unbequem erweist, wird beseitigt, bis er begreift, wie man sich anstellt, um geduldet zu werden«. Unter den

1) Wanderjahre II S. 163, 164. (Zitate nach der Cottaschen Jubiläumsausgabe!)

Mitteln zu diesem Ziele der Polizei erscheint insbesondere auch die Strafe, die damit mehr als eine Verwaltungsmaßnahme denn als eine Justizeinrichtung erfaßt wird, als ein Mittel zur Sicherung der Gesamtheit und zur Besserung des einzelnen, und folgerichtig, aber dem Prinzip der Trennung von Justiz und Verwaltung zuwider in die Hände der »Polizeidirektoren« gelegt wird. Wer würde nicht auch hierin die Vorwegnahme viel späterer Lehren erkennen? Die Polizeidirektoren können freilich selbständig nur »ermahnen«, wie dies auch jeder ältere Bürger kann, und außerdem »mißbilligen«, »tadeln«, »schelten«, also auf Verweis erkennen. Gilt es eigentliche Strafen zu verhängen, so müssen sie die »Geschworenen« zusammenberufen, die darüber nach dem Grundsatze der Mehrheit, bei Stimmengleichheit aber nicht durch Stichentscheid, sondern durch das Los entscheiden. Die Strafen sollen milde sein, da strenge Gesetze sich schnell abstumpfen, läßliche aber allmählich verschärft werden können. Außer Vermögensstrafen wird nur die Freiheitsstrafe: die »Beseitigung«, die »Absonderung von der bürgerlichen Gesellschaft« genannt, wohl in Erinnerung an die anderweit erwähnten damals ganz modernen Gefängnisbauten Amerikas: »weitläufige Kastelle, ummauerte Bezirke (II 72).

Schon bei seinem Eintritt in das Gebiet des »Oheims« hatte ja Wilhelm Anlaß gehabt, der humanen Behandlung des Uebeltäters mit den folgenden Worten preisend zu gedenken: »Welchen Weg mußte nicht die Menschheit machen, bis sie dahin gelangte, auch gegen Schuldige gelind, gegen Verbrecher schonend, gegen Unmenschliche menschlich zu sein! Gewiß waren es Männer göttlicher Natur, die dies zuerst lehrten, die ihr Leben damit zubrachten die Ausübung möglich zu machen, und zu beschleunigen.« Unter den Männern, welche um eine »menschlichere Behandlung der Gefangenen« bemüht waren, ist auch Wilhelms Vater (II 43), dem die »Wanderjahre« ja ein wesentlich anderes Profil geben als die »Lehrjahre«, — so verschieden, wie das Bild des Vaters, das der Mann, von jenem, das der Jüngling in seinem Herzen trägt. An welche Männer der leicht begeisterte Wilhelm bei jener Lobpreisung aber vorzüglich gedacht haben mag, erfahren wir wenige Seiten später, wo als die Lehrmeister des Oheims Beccaria und Filangieri genannt werden. Kannte der Oheim diese beiden Menschenfreunde nur als ein Liebhaber der italienischen Literatur, so hatte Goethe selbst wenigstens dem letzteren auch persönlich nahezutreten Gelegenheit gehabt, wie er in der Italienischen Reise berichtet (26 S. 223). Lieber noch als mit dem trefflichen Filangieri, der nach der Art der Fach-

männer politische Gegenstände ausführlich abzuhandeln nicht müde wurde, mag er sich aber mit dessen kapriziöser Schwester, dem »Prinzeßchen«, unterhalten haben. Noch nach Jahrzehnten hat er ein reizendes Bonmot nicht vergessen, das sie in die Unterhaltung mit dem Bruder warf: »Wenn man alle Gesetze studieren sollte, so hätte man gar keine Zeit, sie zu übertreten« (4 S. 210). Es ist in den Wanderjahren Hersiliens Art, ganz ähnlich über die prinzipienfeste Vernunft des würdigen Oheims zu spotten: »Die Maximen der Männer hören wir immer wiederholen, ja wir müssen sie in goldenen Buchstaben über unsern Köpfen sehen; ich aber finde, daß man sie alle umkehren kann und daß sie dann ebenso wahr sind, und vielleicht noch mehr« — und sie zeigt das wirklich ergötzlich genug an einem jener aufklärerischen Gemeinplätze. Man vermag sich des Eindrucks nicht zu erwehren, daß Goethe, wie der Oheim sich an Filangieri heraufgebildet hat, die Nichte dessen Schwester nachgebildet habe.

Aber auch Beccarias Geist ist in den »Wanderjahren« zu spüren. Der Todesstrafe wird in jenen kurzen Ausführungen über die Rechtsverfassung des Wandererbundes nicht, ihrer Abschaffung in Amerika aus »gewissen menschenwürdigen Gesinnungen« an einer andern Stelle beifällig gedacht (II 72) — und doch heißt es in den eingestreuten Aphorismen Aus Makariens Archiv (4 S. 240) nachdrücklich genug: »Wenn man den Tod abschaffen könnte, dagegen hätten wir nichts; die Todesstrafen abzuschaffen, wird schwer halten. Geschieht es, so rufen wir sie gelegentlich wieder zurück«; und dann noch entschiedener: »Wenn sich die Sozietät des Rechtes begibt, die Todesstrafe zu verfügen, so tritt die Selbsthilfe unmittelbar wieder hervor, die Blutrache klopft an die Türe.« So hatte ja Goethe schon in seiner Straßburger Disputation die These verteidigt: »Poenae capitales non abrogandae.«

Nichts kann über des Dichters politische Denkweise besser belehren als dieser scheinbare Widerspruch. Goethe wendet sich gegen die Einführung, ebenso aber auch gegen die Abschaffung der Todesstrafe. Es ist das Kennzeichen naturrechtlichen Denkens, den Nachweis, daß eine soziale Maßregel nicht hätte eingeführt werden sollen, sofort in die Forderung umzusetzen, daß sie nun auch abzuschaffen sei; Goethes historischer Sinn hat dagegen eingesehen, daß es ein anderes sei, eine Einrichtung abzuschaffen, ein anderes sie von vornherein gar nicht erst einzuführen, ein anderes, eine Gesellschaft auf historisch-jungfräulichem Boden zu bilden, ein anderes, eine von der Geschichte entwickelte Gesellschaft fortzubilden: daß zu den natürlichen Grundlagen, welche das Naturrecht zu berücksich-

tigen hat, auch die überkommenen historischen Verhältnisse gehören. Er sieht, wie es einmal mit leuchtender Klarheit heißt (II 43), »die bürgerliche Gesellschaft, welcher Staatsform sie auch untergeordnet wäre, als einen Naturzustand an«. Nicht das nur durch Abstraktion vereinsamte Individuum hat den Ausgangspunkt politischer Betrachtungen zu bilden, sondern der wirkliche Mensch, der ohne überkommene soziale Beziehungen gar nicht gedacht werden kann: Ubi homines sunt, modi sunt (II 50). So kommt es, daß radikale und konservative Politiker Goethes großen Namen mit dem gleichen Schein des Rechts für sich anrufen können. In der Tat kann sich der Sozialist für sein Endziel ebenso auf Goethe berufen, wie der Konservative für seine Umsturzfeindlichkeit: was für den Wanderer auf der neuen Erde Recht ist, das würde, so ist Goethes Meinung, für den »auf unserem Kontinent, dem alten« Daheimgebliebenen Frevel sein.

Daraus erklärt sich auch die so erhabene wie verwirrende Objektivität, mit der in den Wanderjahren Goethe die verschiedensten sozialen Zustände an uns vorüberziehen läßt, ohne uns seine Meinung über ihren unterschiedlichen Wert zu verraten, ja ohne uns überhaupt ihren grundsätzlichen Unterschied mehr als nur erraten zu lassen. Mit der gleichen Liebe werden der unberührt patriarchalische Zustand Sankt Josephs des Zweiten, die durch die Maschine bedrohte Schweizer Hausindustrie, der aufgeklärte Despotismus des »Oheims«, die pädagogische Provinz und der Wandererbund geschildert. Besonders belehrend aber ist die Gegenüberstellung der Wanderer und des Oheims, zu der Goethe, ohne sie doch selbst vorzunehmen, uns offensichtlich genug auffordert. Ist doch Lenardo, der sich im Laufe der Geschehnisse unversehens zum anerkannten Führer der Wanderer entwickelt, der Neffe des Oheims und in den Charakteren beider ein bewußter Kontrast herausgearbeitet: Lenardo strebt zurück nach Amerika, von wo der Oheim seinerseits als Jüngling in die alte Welt zurückgekehrt ist, und ist es des Oheims Art, lieber überkommene Zustände freisinnig fortzubilden, »als drüben über dem Meere um Jahrhunderte verspätet den Orpheus und Lykurg zu spielen (I 92), so ist es umgekehrt Lenardos »Hauptneigung, ganz von vorne anzufangen« (I 284); er mag »auf nichts gerne wirken, als auf das, was er selbst geschaffen hat« (I 164). Und so möchte man versucht sein, den Oheim und Lenardo für Parallelerscheinungen zu halten mit der Aufgabe, die Verwirklichung der gleichen sozialen Ideen in überkommenen Verhältnissen dort, auf unberührtem Boden hier zu veranschaulichen. Aber nicht ohne Grund läßt der Dichter, nach seiner Weise scherzend und beiläufig,

eine der Personen aus des Oheims Bereich Wilhelmen gegenüber sich dagegen verwahren, »in die Gemeinschaft der Entsagenden aufgenommen zu werden«. Bei genauerer Betrachtung tut sich in der Tat ein durchgreifender Unterschied auch nach der Art der verwirklichten Ideen hervor, der Unterschied zweier Generationen. Der Oheim vertritt das Zeitalter der Aufklärung mit seiner individualistischen Nützlichkeitstheorie, die man gar nicht besser formulieren kann als in den drei Wahlsprüchen, die Goethe ihm beilegt: »Vom Nützlichen durch das Wahre zum Schönen«, »Den Meisten das Beste« oder doch »Vielen das Erwünschte« und »Besitz und Gemeingut«. Privateigentum, das indem es sich fördert, zugleich der Gesamtheit dient, das ist zugleich der Sinn dieses letzten Spruches und die Grundansicht des orthodoxen Liberalismus, und mit ihm zieht daraus der Oheim die Folgerung einer »möglichst unbedingten Tätigkeit im Erwerb«. Als ein aufgeklärter Despot seines großen Gutsbezirkes sucht er die Kräfte der einzelnen frei und lebendig zu machen, nicht aber zu einer Gemeinschaft zu sammeln, und mit dem Gemeinschaftsgedanken bleibt seinen sozialen Bemühungen der Quell tieferer Begeisterung verschlossen — sie bleiben in der utilistischen Nüchternheit »naher, leicht faßlicher Zwecke« befangen, und auch die Launen- und Schrullenhaftigkeit des aufgeklärten Despoten seiner Zeit fehlt dem Bilde dieses kleinen Landesvaters und Haustyrannen nicht ganz. Der Wandererbund dagegen wird getragen und bewegt nicht von dem einsichtigen Wohlwollen eines einzelnen, sondern von dem Gemeinsinn aller. Was die höchste und endgültige Form des Grußes in der pädagogischen Provinz den angehenden Wanderer lehren soll, das findet er im Wandererbund verwirklicht: »Nun steht er strack und kühn, nicht etwa selbstisch und vereinzelt; nur in Verbindung mit seinesgleichen macht er Fronte gegen die Welt.« Der Rhythmus des Marsch- und Arbeitsliedes ist Mittel und Ausdruck dieser Gemeinschaft und man möchte mit einer Wendung Nietzsches sagen, daß es des Wandererbundes Art sei, »den Staat auf die Musik zu gründen«. So vertritt Lenardo gegenüber der dürren Rechtsstaatsidee des Oheims, die man, da mit dem Rechte vornehmlich das Privateigentum gemeint ist, besser die kapitalistische Staatsidee nennen würde, die Gedanken, die im sozialen Wohlfahrtsstaat der Gegenwart zu wirken beginnen.

Da also des Oheims Wirksamkeit die Verwirklichung der Ideen des Wandererbundes in der Heimat nicht zu veranschaulichen vermag, bedurfte es jener Spaltung des Wandererbundes, dessen eine Hälfte unter Lenardos Führung über den Ozean zieht, während der

anderen durch Odoardo ermöglicht wird, ihre Ideen der alten Welt einzubilden. Es ist Goethes und der Loge und so auch des Wandererbundes Art, sofern nur eine tatkräftige Staatsgewalt, eine »mutige Obrigkeit« vorhanden ist, »alle Regierungsformen gleichfalls gelten zu lassen« (II 145), jede historische Staatsverfassung als einen Naturzustand anzusehen, und so verschlägt es nichts, daß der zurückbleibende Teil des Wandererbundes unter der Führung des Provinzialstatthalters Odoardo sich einem monarchischen Staatswesen einfügt. Denn Goethe ist Revolutionen im Leben der Staaten ebenso feind wie der vulkanistischen Geologie der Erdrevolutionen. Ordnung ist ihm als ein Natur und Menschheit zugleich umspannender kosmischer Wert heilig und als die unerläßliche Vorbedingung des einzigen, das not tut: des Leistens und Schaffens, selbst mit dem Preise des Despotismus, ja der Fremdherrschaft nicht zu teuer erkauft. Deshalb müssen wir auch das letzte Wort Goethescher Gesellschaftsphilosophie dort suchen, wo er sein Gemeinschaftsideal ohne Rücksicht auf überlieferte Ordnungen im geschichtsleeren Raum zu konstruieren in der Lage ist: bei den Amerika-Wanderern.

Man kann drei Grundauffassungen des Gemeinschaftslebens unterscheiden: der individualistischen —liberalen oder demokratischen — Lehre, welche die Gemeinschaft in den Dienst der einzelnen stellt, tritt die überindividualistisch-konservative Staatsphilosophie gegenüber, die gerade umgekehrt den einzelnen als dienendes Glied dem Ganzen einfügt. Gleichermaßen zu beiden im Gegensatz steht aber ein dritter Standpunkt, dem überhaupt nicht eine Person, sei es nun die Einzel- oder die Gesamtpersönlichkeit, als Zielpunkt des Gemeinschaftslebens erscheint, vielmehr jenseits alles Persönlichen die Sache, die Arbeit und die Leistung oder, als deren letztes Ziel, die Kultur. Neben den Freiheits- und den Machtstaat tritt der Kulturstaat. Hat Goethe die Idee des Freiheitsstaates in ihrer ausgeprägtesten Form: des Rechts-, des Justizstaates in jenen Ausführungen, welche Polizei, nicht Justiz in den Mittelpunkt der Staatsaufgaben stellen, ausdrücklich zurückgewiesen, so übergeht er den Gedanken des Macht-, des Nationalstaates mit geflissentlich kaltem Schweigen: des ganzen Begriffszusammenhanges Nation und Macht, Krieg und Heer wird mit keinem Worte gedacht, man müßte denn die flüchtige Bemerkung über Lotharios Feldjägerkorps (II 162) hieher rechnen. Kein Zweifel, daß die Gesellschaftslehre des Wandererbundes mit ihrem Grundgedanken des Leistens und Schaffens in spezialisierter Berufsarbeit sich dem dritten Ideal einer Arbeitsgemeinschaft einfüge.

Aus dieser Grundauffassung der Gesellschaft ergibt sich aber eine ganz bestimmte Weise ihrer Organisation. Die typische Form der Berufung zum Amte ist im Machtstaate die Bestimmung durch Autorität, die Bestimmung von oben her: die Ernennung, im Freiheitsstaate die Bestimmung durch Majorität, die Bestimmung von unten her: die Wahl. Wer ihm zum Diener tauge, vermag nur der Herr zu bestimmen, heiße er nun Fürst oder Volk. Wer aber tüchtig sei zum Werk, das kann nur ermessen, wer selber »vom Bau ist«, den Meister kann nicht wählen noch ernennen, wer selber werkfremd ist, ein Meister macht den andern. Die Selbstergänzung aristokratischer Körperschaften, die Kooptation ist also die kennzeichnende Weise der Organbildung in der Arbeitsgemeinschaft. So macht auch Goethe aus seiner Abneigung gegen Majoritätsbeschlüsse kein Hehl (II 163) und gestaltet seinen Wandererbund als eine Aristokratie der Tüchtigen, die sich nach dem Vorbilde der Zunft und der Loge in den drei Stufen Lehrling, Geselle und Meister aufbaut und deren höchste Stelle in ehrfurchtgebietend geheimnisvoller Neutralform »das Band« genannt wird. So wird auch von den Oberen der pädagogischen Provinz in einem seltsamen, feierlich unpersönlichen Singular als von »der Dreie« geredet. Denn Ehrfurcht gegen die Oberen und das Ganze, mit der sich ein jeder seines Grades im Stufenbau bewußt bleibe, ist die Seele dieser Arbeitsgemeinschaft.

Nicht als ob die Individualität durch die Gemeinschaft nur gebunden würde — sie wird von ihr gerade erst geweckt und befreit. In der individualistischen Gesellschaft bleibt das Individuum mit dem wesentlichen Teile seiner Persönlichkeit außerhalb des Gemeinschaftslebens, das nur als ein schmaler schützender Rahmen seine rein private Lebensarbeit umhegt. Das überindividualistische Gemeinwesen macht zwar grundsätzlich auf das Individuum mit allem, was es ist und hat, seinen Anspruch geltend, aber wie wenig von den Werten der Individualität kann es für seine monotonen Machtzwecke wirklich nutzen! Aber die Arbeitsgemeinschaft weckt und nutzt die ganze Vielfalt der individuellen Fähigkeiten, eine jede an ihrer Stelle, nimmt die Individualität in der ganzen Fülle ihrer Eigenart in sich auf, sie bestimmend und von ihr wiederbestimmt, und wird gerade deshalb dem Individuum, das sie nur wie eine elastische Haut umschließt, viel weniger als Freiheitsbeschränkung fühlbar, denn der Freiheits- oder der Machtstaat, in denen es sich in einen selbsteigenen und einen dienstbaren Teil seines Wesens zerrissen sieht.

Gerade diese Stellung der Persönlichkeit im Rahmen der Gemeinschaft bildet das Zentralproblem Wilhelm Meisters. Der Wilhelm

der Lehrjahre war nichts gewesen als grenzenlose Bildsamkeit, für welche die ganze Welt nur eine Reihenfolge von Bildungsmitteln bedeutete, ein Nichts mit der Sehnsucht ein Alles zu werden. Der Wilhelm der Wanderjahre ist aus einem solchen qualitätslos zwischen Nichts und Alles schwebenden Individuum eine Individualität, aus einer unbeschränkten Möglichkeit eine begrenzte Wirklichkeit geworden. Zugleich hat sich seine Auffassung des Gemeinschaftslebens von Grund aus geändert. Das souveräne Individuum, das ein Ganzes für sich werden, eine Welt in sich erschaffen, sein Selbst zum Selbst der Menschheit ausweiten zu können glaubt, kann mit andern seinesgleichen nur ein loses Vertragsverhältnis zu gegenseitigem Nutzen eingehen — den Staatsvertrag der Aufklärungszeit! Aber Wilhelm hat es erkennen müssen: »nur alle Menschen machen die Menschheit aus, nur alle Kräfte zusammengenommen die Welt.« Die Individualität, die ihre Schranken erkannt hat, weiß sich notwendig zugleich damit als dienendes Glied einer übergeordneten Gemeinschaft, die vermag, was kein einzelner kann: in sich zu sammeln, was der ganzen Menschheit zugeteilt ist. Während jenes Vertragsverhältnis von der Gleichheit der Individuen ausgeht, ihrer individualitätslos gleichen Anwartschaft, ein selbstgenugsames Ganze zu werden, gehen in die Arbeitsgemeinschaft die Individualitäten in der ganzen Vielfalt ihrer Eigenarten, in der mannigfachen Abstufung ihres Wertes ein: die Gleichheit hat im Wandererbunde ebensowenig eine Stätte wie die individualistische Freiheit und die demokratische Mehrheit.

Mit gutem Recht legt also Goethe seinen Wanderern den Zunamen der »Entsagenden« bei, aber er deutet doch auch immer wieder an, daß, worauf sie verzichten: der bewußte Besitz und Genuß eines zum Ganzen gewordenen Selbst, gerade durch diesen Verzicht, gerade durch die selbstvergessene Hingabe an eine begrenzte Sache und ein übergeordnetes Ganze ihnen zuteil werden wird. Denn dahin zielen die über das ganze Werk, ja über Goethes ganzes Lebenswerk ausgestreuten Bemerkungen über die Selbsterkenntnis, von denen wir nur die eine hier anführen statt aller: »Wie kann man sich selbst kennen lernen? Durch Betrachtung niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche deine Pflicht zu tun, und du weißt gleich, was an dir ist. Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages.«

Aber es will uns zum Ende noch einmal das Bedenken beschleichen, ob wir sie nicht an ein starres Begriffsspalier allzu pedantisch aufgebunden haben, die üppige Rankenwelt dieses einzigartigen Greisenwerkes, greisenhaft »abgeschmackt« manchmal in Spielerei

und Geheimnistuerei, aber auch greisenhaft schelmisch, greisenhaft tiefsinnig. Wir denken wieder an den Frauenspott Hersiliens über Männerprinzipien, »daß man sie alle umkehren kann«, und finden, ein wenig von ihrer Frauenart, mit Prinzipien ihren Spott zu treiben, eigne dem Dichter selbst. Nicht unsere Grundsätze formen das Leben, vielmehr spielt das Leben seinerseits mit unsern Grundsätzen. Und so ähneln die Wanderjahre ein wenig dem Buche eines neueren Franzosen, in dem der Verfasser zunächst hochgestellte und hochgebildete Römer der Kaiserzeit ein Zukunftsbild zeichnen läßt, auf gute Gründe gestützt und trotzdem geradezu entgegengesetzt demjenigen, welches später die Geschichte enthüllt hat, dann aber, scheinbar gläubig, das Gemälde seiner eigenen sozialistischen Erwartungen entwirft, während doch die Erinnerung an jene erste Erzählung die zuversichtlich verkündete Hoffnung rettungslos dem Zweifel übergibt. Was aber bei Anatole France nur geistreiche Skepsis ist, ist bei Goethe die feierliche Bescheidenheit, in der sich die Idee vor dem unermeßlichen Reichtum des Lebens ehrfürchtig beugt. Es ist das Gefühl, das ihn den Wanderjahren jenes seltsame Ende geben läßt, das kein Abschluß ist, ein Kapitel voll neuen energischen Ereignisses, das sein Antlitz eher nach vorwärts denn nach rückwärts wendet. »Wirst du doch immer aufs Neue hervorgebracht, herrlich Ebenbild Gottes«, ruft Wilhelm im Anblicke seines Sohnes Felix aus, »und wirst sogleich wieder beschädigt, verletzt von innen oder von außen.« So richtet der Dichter unsere Neugierde über die Grenze seines Werkes hinaus auf das aufgehende Gestirn einer neuen Generation. Und wenn der Greis noch eine Fortsetzung des Romans in Aussicht nimmt, so birgt sich hinter diesem unausführbaren Plane ein Tieferes: das Gefühl, daß er ein Ende überhaupt nicht haben kann, dieser Roman von der Eroberung der Welt durch die Seele, so wenig haben kann, wie es möglich ist, die Welt in e i n e m Kopfe zur Vollendung zu bringen, daß er sich vielmehr begnügen muß ein paar Takte nur festzuhalten aus einer unendlichen Melodie.

Das Problem der spekulativen Mystik.

Von

Nicolai von Bubnoff (Heidelberg).

Mit dem Ausdruck »Mystik« verbindet der Laie in der Regel den Gedanken an etwas Unklares, Verschwommenes, Verworrenes. Auch die Bedeutungsnuance des Geheimnisvollen wird ihm im täglichen Gebrauch beigelegt. Beides hängt zusammen mit seiner sprachlichen Herkunft. Mystik wird vom griechischen Verbum *μύειν* abgeleitet, das einmal den dumpfen seufzenden Laut bezeichnet, der entsteht, wenn man den Mund schließt und die Lippen fest zusammendrückt, dann aber auch das Verschließen des Mundes selbst. Den Mund schließt man beim Unaussprechlichen. Etwas ist unaussprechlich, wenn man außerstande ist dafür einen klaren Begriff und einen diesem Begriff entsprechenden Wortausdruck zu finden. Dies kann entweder dann der Fall sein, wenn es dem reflektierenden Verstande in so undeutlichen Umrissen vorschwebt, daß es begrifflich nicht fixiert werden kann (ein solches war z. B. für Platon die Materie, von der er im »Timäus« sagt, daß sie dem echten Denken unzugänglich nur von einer Art Bastard-Denken erfaßt werden könne: *ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ*) oder aber auch wenn es ein Geheimnisvolles, die rationale Erkenntnisfähigkeit Ueberragendes, in die Formen des reflektierenden Verstandes nicht Einzufügendes ist. So waren die Geheimnisse des mystischen Dionysoskultus der Orphiker in Griechenland nur den Eingeweihten zugänglich, und auch diesen offenbarte sich der Gott nur im außerordentlichen Zustande der Verzückung (*ἔκστασις*).

Gewiß sind etymologische Erklärungen zur Bestimmung eines Begriffes immer nur bedingterweise zulässig. Die Etymologie eines

Wortes ist für die Bedeutung des damit bezeichneten Begriffs keineswegs maßgebend. Oft wird ein Ausdruck beibehalten, obwohl sich der ursprüngliche Begriffsinhalt so sehr gewandelt hat, daß die spätere Bedeutung des Wortes mit der früheren so gut als gar nichts mehr zu tun hat. Unter Umständen kann aber die Etymologie eines Wortes gewisse Fingerzeige enthalten für eine sachliche Erörterung des dadurch bezeichneten Begriffs und ist insofern immerhin einer Berücksichtigung wert. Mit dem erwähnten populären Sprachgebrauch der Worte »Mystik« und »mystisch« läßt sich freilich wenig anfangen. Wenn alles Unklare und Verworrene, was eine feste begriffliche Form noch nicht erlangt hat, desgleichen alles irgendwie Geheimnisvolle schon als »mystisch« gelten sollte, so hätte dieser Begriff offenbar gar keinen spezifischen Inhalt, dessen Untersuchung von Interesse wäre. Anders verhält es sich mit dem aus der etymologischen Erklärung gewonnenen Merkmal des Unaussagbaren. Obwohl negativer Natur, ist es doch charakteristisch und bietet einen bequemen Anknüpfungspunkt für eine vorläufige begriffliche Erörterung, die uns dem Wesen der Mystik näher bringen soll.

Jede Aussage setzt ein Denken voraus. Nur Gedachtes kann ausgesprochen werden. Alles Gedachte besitzt aber logische Formung. Was keine logische Formung hat, kann folglich nicht Gegenstand einer Aussage sein. Aber auch umgekehrt fehlt dem Unaussagbaren notwendig die logische Formung. Denn das logisch Geformte kann stets gedacht und ausgesagt werden. Erblickt man daher in der Unaussagbarkeit ein wesentliches Merkmal des Mystischen, so scheint die Mystik allem, was logisch geformt ist, feindlich gegenüberzutreten, so scheinen das »Mystische« und das »Theoretische« sich gegenseitig auszuschließen. Und damit stoßen wir auf das Problem der spekulativen Mystik.

Ist dem in der Tat so? Zeugt nicht die geschichtliche Entwicklung ganz offenkundig dagegen? Wirft man nämlich auch nur einen flüchtigen Blick auf die geschichtlichen Erscheinungen, die als der Mystik zugehörig betrachtet zu werden pflegen, so wird man gewahr, daß die meisten Mystiker etwas zu lehren, ihre persönlichen Erfahrungen anderen zu vermitteln bestrebt sind. Haben sie doch umfangreiche Schriften hinterlassen, in denen ihre Ueberzeugungen bisweilen sogar in systematischem Zusammenhang niedergelegt sind (Plotin, Hugo v. St. Viktor), dann wohl auch wieder in aphoristischer Darstellungsform, wobei sie aber trotzdem inhaltlich zusammenhängende, gegliederte Gedankenkomplexe bilden können (Meister Eckhart). Jedenfalls liegt in beiden Fällen

die Absicht der Belehrung vor. Lehren läßt sich aber nur, was von der Erkenntnis aufgefaßt werden kann, also logische Formung besitzt. Wenn nun aber das Mystische ein Unaussagbares, die logische Formung Ausschließendes ist, wie kann es dann gelehrt werden? Verstricken sich dann die Mystiker, die Schriften verfassen und lehren wollen, nicht in einen handgreiflichen Widerspruch? So will es zunächst scheinen. Allein so einfach liegt die Sache durchaus nicht. Wir dürfen nicht vergessen, daß die Bestimmung der Unaussagbarkeit vorderhand nur aus der etymologischen Erklärung des Wortes »Mystik« abgeleitet ist, und es muß erst durch sachliche Untersuchung ausgemacht werden, inwieweit und in welchem Sinn sie sich aufrecht erhalten lasse.

Es dürfte zweckmäßig sein, eine solche Untersuchung mit einer Prüfung des Erkenntnisbegriffs, des Wesens und der Struktur des Erkennens einzuleiten, da es sich dabei um die Beziehung des mystischen Gebiets zum theoretischen, der Mystik zur Erkenntnis handelt. Fragen wir also zunächst, was Erkennen eigentlich sei, so wird die allgemeinste Begriffsbestimmung lauten müssen: Formen eines Inhalts. Jede Erkenntnis ist geformter Inhalt. Und dies ist sofort dahin näher zu präzisieren, daß die Formung eine logische sei. Die dem Erkennen wesentliche logische Form pflegt als Kategorie bezeichnet zu werden. Somit ist der Begriff der Kategorie vom Erkenntnisbegriff unzertennlich. Die Kategorienlehre ist der Hauptbestandteil der Erkenntnistheorie. Ja im Grunde genommen kann man sagen, daß sich beide decken, sofern man auf das Wesentliche das Augenmerk richtet. Das andere, inhaltliche Moment des Erkennens ist stets ein irgendwie Erlebtes. Sowohl Form als auch Inhalt sind beide notwendige Faktoren der Erkenntnis. Fehlt einer von ihnen, so kann keine Erkenntnis zustande kommen. Diese Einsicht ist von Kant glücklich und eindrucksvoll in dem Ausspruch formuliert: Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe (= Kategorien) ohne Inhalt sind leer.

Obwohl nun aber sowohl der formale als auch der inhaltliche Faktor für das Zustandekommen einer Erkenntnis gleich unentbehrlich sind, so besteht zwischen beiden eben doch eine gewisse Differenz mit Rücksicht auf ihre Selbständigkeit. Die »Blindheit« der begrifflosen Anschauung — so etwa kann ich den mir vorschwebenden Gedanken in der Sprache Kants ausdrücken — bezeichnet einen anderen, minderen Grad der Unselbständigkeit als die »Leerheit« des inhaltlosen Begriffs. In gewissem Sinne ist

der inhaltliche Faktor weniger ergänzungsbedürftig durch den formalen als umgekehrt der formale durch den inhaltlichen. Während der formale Faktor, sobald er von dem Inhalt, mit dem er zu einer bestimmten Erkenntnis verbunden ist, losgelöst wird, in nichts zerrinnt oder, genauer gesagt, in die eine, unterschiedslose logische Form zurückfällt, hat der *ungeformte Inhalt* für sich allein einen gewissen unabhängigen Bestand, von dem man allerdings strenggenommen gar nicht mehr reden kann. Denn sobald man von einem Inhalt auch nur das Geringste aussagt, gibt man ihm schon eine logische Form. Will man nun aber, an dieser äußersten Grenze des Erkennens angelangt, ein Wort finden, das am besten geeignet wäre, das jenseits der logischen Sphäre Liegende zu bezeichnen, so dürfte dafür vielleicht der Ausdruck »Erlebtes« am passendsten sein. Mit Hilfe dieses Ausdrucks kann dann der Gedanke, auf den es mir hier ankommt, auch so formuliert werden. Allem, was gedacht und erkannt wird, muß irgend ein Erlebnis zugrunde liegen. Nur was irgendwie erlebt worden ist, kann dann auch erkannt werden. Das Erkennen schöpft aus dem Erleben, ist auf das Erleben angewiesen. Treffend sagt *Nietzsche* im »Ecce homo«: »Zunächst kann niemand aus den Dingen, die Bücher eingerechnet, mehr heraushören, als er bereits weiß. Wofür man vom *Erlebnisse* her keinen Zugang hat, dafür hat man kein Ohr. Denken wir uns einen äußersten Fall: daß ein Buch von lauter Erlebnissen redet, die gänzlich außerhalb der Möglichkeit einer häufigen oder auch nur selteneren Erfahrung liegen, — daß es die erste Sprache für eine neue Reihe von Erfahrungen ist. In diesem Falle wird einfach *Nichts* gehört, mit der akustischen Täuschung, daß, wo Nichts gehört wird, — *auch Nichts da ist.*« In diesem interessanten Ausspruch Nietzsches steckt in gewissem Sinne das ganze Problem der spekulativen Mystik.

Während also das Erkennen auf das Erleben angewiesen ist, wird dagegen ein verhältnismäßig nur geringer Teil des Erlebten in die Sphäre der Erkenntnis erhoben. Auf dem breiten Fundament des Erlebens baut sich die *Welt des Gedankens* als oberes Stockwerk von weit geringerer Ausdehnung auf. Es wird von diesem Fundament getragen und würde in sich zusammenstürzen, wenn man es ihm entzöge. Das Fundament aber muß als fortbestehend gedacht werden, auch wenn das obere Stockwerk abgetragen würde.

Akzeptiert man die soeben skizzierte Theorie vom gegenseitigen Verhältnis der beiden Faktoren der Erkenntnis, der *kate-*

gorialen Form und des erlebten Inhalts, so gelangt man zu einer Auffassung, nach der es keine streng abgezirkelte Anzahl von vorne herein verschiedener, für sich bestehender kategorialer Formen gibt, in die aller Inhalt, um erkannt zu werden, sozusagen eingefangen werden muß (Kants Theorie), sondern bloß eine einzige unterschiedslose logische Form, die allem Inhaltlichen gegenübersteht und sich erst mit Rücksicht auf den Charakter des zu formenden Inhalts zu einer bestimmten Kategorie differenziert. Das differenzierende Moment, welches aus der einen logischen Form verschiedene Kategorien hervorgehen läßt, ist somit in der Inhaltlichkeit zu suchen, und jede Kategorie erscheint demnach auf einen bestimmten inhaltlichen Charakter zugeschnitten.

Zur Erläuterung dieser Ansicht über den Ursprung bestimmter kategorialer Formen mag folgende Betrachtung dienen. Wenn man auf das Wesen der Kategorie der Dinghaftigkeit reflektiert, so wird man schließlich dazu gelangen, sie als notwendige Zusammengehörigkeit gewisser sinnlich-anschaulicher Inhalte im Raum zu bestimmen. Und ebenso bedeutet die Kausalität eine solche notwendige Zusammengehörigkeit in der Zeit. Beiden Kategorien ist also der Charakter einer notwendigen Zusammengehörigkeit von Inhalten gemeinsam. Das Unterscheidende liegt lediglich darin, daß diese Zusammengehörigkeit in einem Falle räumlich, im anderen zeitlich ist. Raum und Zeit gehören aber der Inhaltlichkeit an, sind inhaltliche Momente. Folglich sind Dinghaftigkeit und Kausalität in ihrer spezifischen Eigentümlichkeit durch ein inhaltliches Moment bestimmt. In formaler Hinsicht erscheint die Grenze zwischen beiden flüssig. Die Kategorie der Kausalität kann dadurch in diejenige der Dinghaftigkeit übergeführt werden, daß das zeitliche Moment ausgeschieden und so das zeitliche Nacheinander der Inhalte in deren räumliches Nebeneinander verwandelt wird[1]).

Es ist bei dieser Anschauungsweise — und eben das ist für unser Problem wichtig — eine Erweiterung des Erkenntnisgebiets denkbar. Dieses braucht nicht mehr von einer bestimmten Anzahl kategorialer Formen ausgemessen zu werden, wie es bei Kant der Fall ist. Vielmehr ist zum mindesten die Möglichkeit vorhanden, daß ein eigenartiger Erlebnisinhalt auch eigentüm-

1) Eine der hier vertretenen und erläuterten Auffassung im wesentlichen, wie mir scheint, entsprechende entwickelt Lask in seiner »Bedeutungslehre« (Logik der Philosophie, Tübingen 1911).

liche Formen hervorruft, in denen er sich für das Erkennen darstellt. Und damit entfernen wir uns zugleich noch in einer anderen Hinsicht von Kant, worauf ich hier näher eingehen muß.

Bekanntlich glaubte Kant unsere Erkenntnis auf die Erfahrung einschränken zu müssen. Er lehrte, daß nur das Erfahrbare Gegenstand der Erkenntnis, dagegen alles, was die Grenzen wirklicher oder möglicher Erfahrung überschreitet, dem Erkennen unzugänglich sei. Die Erfahrungserkenntnis kommt aber zustande, indem die Kategorien auf das gegebene sinnlich- anschauliche Material angewendet werden. Zwar ist der Gebrauch der Kategorien nach Kant an und für sich keineswegs auf das sinnlich-anschauliche Material eingeschränkt. An und für sich könnte er sich wohl auch darüber hinaus erstrecken. Kein Hindernis prinzipieller Natur stünde einer derartigen Erweiterung des kategorialen Herrschaftsbereichs entgegen. Denkbar wäre auch eine ganz andere Erfüllung dieser Erkenntnisformen als mit sinnlich-anschaulichem Material. Allein faktisch steht uns eben nach Kants Ueberzeugung kein anderes Erfüllungsmaterial zur Verfügung außer der sinnlich-anschaulichen Inhaltlichkeit. Und da Begriffe ohne Inhalt leer sind d. h. keine Erkenntnis vermitteln können, so ist jeder Gebrauch der Kategorien, der die von der Erfahrung gezogenen Grenzen überfliegt, eitel und kann nur zu metaphysischen Hirngespinsten führen, zu Scheinerkenntnissen, die sich in nichts auflösen, sobald die erkenntnistheoretische Kritik nach ihrer Berechtigung fragt. Aus den kategorialen Formen auch noch einen Inhalt herausspinnen zu wollen, ist Schwärmerei. Eine wertvolle Erkenntnis kann auf diesem Wege nie erzeugt werden. Sie bedarf allemal eines irgendwie gegebenen inhaltlichen Faktors. Da es nun aber, wenigstens für uns Menschen, keinen anderen Inhalt gibt als den sinnlich-anschaulichen, so schließt Kant von dieser Voraussetzung ausgehend, deren Richtigkeit für ihn außer Frage steht, daß für den menschlichen Geist der Zugang zum Uebersinnlichen hoffnungslos abgeschnitten sei. »Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt« (Goethe). Er fordert deshalb, daß man der Vernunft keine Flügel gebe, damit sie nicht überschwänglich werde, sich nicht in eitlen Phantastereien verliere; daß man ihr vielmehr Gewichte anhänge, um sie zu zwingen am Boden der Erfahrung zu bleiben. Denn nur in ständigem Kontakt mit dieser sei ein sicheres Fortschreiten der Erkenntnis möglich.

Die Einschränkung der Kategorien auf die Erfahrung erscheint hier durchaus begreiflich, wenn man im Auge behält, daß die Kanti-

schen Kategorien eben auf das sinnlich-anschauliche Material zugeschnitten sind, aus diesem ihren Bedeutungsgehalt erhalten, vermöge dessen sie eben gerade diese spezifischen Kategorien sind. Daß sich die Geltung *dieser* Kategorien nicht über die Erfahrung hinaus erstrecken kann, das muß vom Standpunkt der von mir hier zugrunde gelegten Theorie vom Ursprung der kategorialen Formen vollkommen einleuchtend sein. Nur liegt dies nicht daran, daß uns, wie Kant glaubt, keine andere Inhaltlichkeit zu Gebote steht außer der sinnlich-anschaulichen, sondern an dem spezifischen Charakter der Kantischen Kategorien. Daß *diese* auch auf ein anderes Material Anwendung finden könnten, wenn es nur ein solches gäbe, — das werden wir Kant nicht zugeben können. Aber freilich folgt aus alledem noch nicht, daß es nicht *andere* Kategorien gebe, deren Geltung über das sinnlich-anschauliche Erfahrungsgebiet hinausgreift. Denn wie steht es eigentlich mit der These, daß aller erkennbare Inhalt sinnlich-anschaulicher Natur sei? Ist sie von Kant überzeugend bewiesen?

Kant hat die Beweisgründe für diesen *Phänomenalismus*, die darauf hinauslaufen, daß wir von der Raum- und Zeitanschauung niemals loskommen können, daß sich also jeder Inhalt in diesen *Formen der reinen Sinnlichkeit*, zum mindesten in der Zeitform darstellen muß, hauptsächlich in der transzendentalen Aesthetik entwickelt. Allein diese Beweisführung ist nicht zwingend. Sie stützt sich in letzter Instanz auf ein *psychisches Experiment* (»man kann sich nicht vorstellen, daß kein Raum und keine Zeit sei«). Und so bleibt die Möglichkeit immerhin offen, daß es Erlebnisse gibt, die den Stempel der *Nichträumlichkeit* und *Zeitlosigkeit* tragen, denen somit der sinnlich-anschauliche Charakter fehlt.

Solcher Art scheinen eben die Erlebnisse der *Mystiker* zu sein. Ueber ihre Tatsächlichkeit soll vorerst noch gar nichts behauptet werden. Vielleicht sind die vorgeblichen Erlebnisse der Mystiker, welche diese uns in ihren Schriften zu vermitteln suchen, eitle Phantastereien, Hirngespinste, Truggebilde. Vielleicht hat Kant recht, wenn er einmal von den »Ungeheuern« spricht, welche der Theosophen und Mystiker schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, so wie jedem sein Sinn steht, der Vernunft aufdringen würde, und wenn er sagt, es wäre ebensogut gar keine Vernunft zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben. All das lasse ich zunächst noch auf sich beruhen. Nur soviel darf als festgestellt gelten, daß jedenfalls die Kantische Argumentation,

welche die Restriktion des Erkennens auf die Erfahrung zum Gegenstande hat, nicht ausreichend ist, um die Möglichkeit von Erkenntnissen, die über die Sphäre des sinnlich-anschaulichen hinausgehen, in Abrede zu stellen. Von dem Standpunkt seiner Kategorienlehre aus konnte Kant allerdings nur zu diesem Resultate kommen. Denn wenn es auch Erlebnisse geben sollte, die nicht in die Sphäre des Sinnlich-Anschaulichen gehören, so wären sie doch seinen Kategorien, als welche auf das sinnlich-anschauliche Material der Naturwissenschaften zugeschnitten sind, keineswegs zugänglich. Durch sie könnten diese Erlebnisse nicht geformt werden. Und diese Kategorien erschöpfen doch für Kant das gesamte Erkenntnisgebiet. Halten wir uns dagegen an die von mir skizzierte von der Kantischen abweichende Auffassung, so ist es wohl denkbar, daß aus den soeben als möglich hingestellten Erlebnissen besonderer Art (den »mystischen«), indem sie, um es bildlich auszudrücken, von dem Lichte der logischen Form getroffen werden, besondere Kategorien entspringen könnten, durch deren Vermittlung diese zunächst stummen, dumpfen, dunklen Erlebnisse irgendwie in die lichte Sphäre der Erkenntnis erhoben würden. Und damit ist auch zugleich der Zusammenhang zwischen Mystik und Religionsphilosophie angedeutet.

Im Anschluß an Kant bedarf noch ein Punkt, der für unser Thema von Bedeutung ist, einer Erörterung. Nach Kant ist alles Erkennen allgemeingültig und notwendig. Eine Erkenntnis, der diese Bestimmungen fehlten, verdiente gar nicht ihren Namen. Mit dem Gedanken der Allgemeingültigkeit ist aber für Kant derjenige einer faktischen strengen Allgemeinheit verquickt. Demgemäß können als echte Erkenntnisse nur solche gelten, die a l l e n erkennenden Subjekten zugänglich sind. Schon in den »Träumen eines Geistersehers« beruft sich Kant einmal auf einen angeblichen Ausspruch des Aristoteles (in Wahrheit stammt er von Heraklit): »Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigene« und meint, daß sich letzterer Satz auch u m k e h r e n lasse, nämlich so: »Wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, daß sie träumen«. Auch darin, also in der Ansicht Kants von dem einer echten Erkenntnis notwendig zukommenden Charakter strenger faktischer Allgemeinheit liegt ein Grund, weshalb er lediglich die Erfahrungserkenntnisse gelten läßt, d. h. die Erkenntnisse, die sich auf sinnlich-anschauliche Inhalte beziehen. Nur das Erlebte kann ja, wie schon erwähnt, erkannt werden. Von a l l e n erlebt wird aber nur das Sinnlich-Anschauliche. Dieses

ist wenigstens bis zu einem gewissen Grade Gemeingut. Es ist dem normalen Menschen zugänglich. Daher bewegt sich unser Erkennen in der Regel auf dem allen Menschen gemeinsamen Boden der sinnlich-anschaulichen Erfahrung. Wenn ich einem anderen eine Erkenntnis dieses Inhalts mitteile, so kann ich voraussetzen, daß er mich verstehe, weil er den Inhalt dieser Erkenntnis nacherleben kann. Dagegen sind die Erlebnisse der Mystiker nicht so ohne weiteres jedem zugänglich. Sie gehören nicht zu den alltäglichen. Und die Erkenntnisse der Mystiker können daher nicht von allen verstanden werden. Die Mystiker können sich also nur an diejenigen wenden, die die Fähigkeit besitzen, die in ihren Erkenntnissen zum Ausdruck gebrachte Inhaltlichkeit bis zu einem gewissen Grade wenigstens nachzuerleben. Wollte man aber aus diesem Grunde überhaupt in Abrede stellen, daß es Erkenntnisse seien, so wäre das zwar im Sinne der Kantischen Auffassung, hätte aber trotzdem keine sachliche Berechtigung. Denn das hieße, das Erkennen von einem zufälligen Umstande abhängig machen: von der Organisation der durchschnittlichen Menschennatur, die auf den Kreis der sinnlich-anschaulichen Erlebnisse eingeschränkt ist.

Um zu einer Behauptung, zu einer Aussage Stellung zu nehmen, sie anzuerkennen oder abzulehnen, sie für wahr oder für falsch zu erklären, muß man sie doch vor allen Dingen verstanden haben. Es gilt, die Aussagen der Mystiker zu verstehen, ehe man daran geht, sie zu beurteilen, sie eventuell als Hirngespinste zu verurteilen. Es geht nicht an, ihnen den Erkenntnischarakter abzusprechen, weil sie sich nicht in den üblichen Formen des Erkennens bewegen, die auf die alltäglichen Erlebnisinhalte zugeschnitten sind und für die Erlebnisinhalte der Mystiker versagen, untauglich sind, sie in sich aufzunehmen. Sobald die prinzipielle Möglichkeit einmal feststeht, das Erkennen über das Gebiet der sinnlichen Erfahrung hinaus auszudehnen, sind die Aussagen der Mystiker einer ernsthaften Prüfung wohl wert und dürfen nicht a limine abgewiesen werden, weil sie angeblich mit Erkenntnis gar nichts zu schaffen haben.

Allerdings muß zugegeben werden, daß der Boden, den wir betreten, indem wir uns in die Welt der Mystik begeben, ein schwankender ist. Wo sind hier die sicheren Kriterien, die uns in den Stand versetzen, den Weizen von der Spreu, das für die Erkenntnis Wertvolle von der völlig wertlosen Phantasterei und Schwärmerei zu unterscheiden? Könnte nicht ein Mystiker, wenn wir ihm die Unver-

ständlichkeit seiner Aeußerungen vorhielten, stets entgegnen, daß, wenn uns diese unverständlich und dunkel vorkämen, dies eben nur an unserer Unfähigkeit liege die Erlebnisinhalte, die ihnen zugrunde liegen, nachzuerleben? Könnte da schließlich nicht jeder den Besitz einer ganz besonderen ihm allein eigentümlichen *Erlebnisquelle* vorschützen, aus der seine Erkenntnisse fließen, die somit jeder objektiven Kontrolle entzogen würden? Und würde dann auf dem Gebiete des Erkennens nicht eine vollständige Anarchie einreißen, eine Verwirrung entstehen, in der man sich nicht mehr zurechtfände?

Ganz so ungünstig verhält sich die Sache indessen doch nicht. Wenn der Mystiker seine Erkenntnisse anderen vermitteln will, so muß er sich der gemeinsamen Ausdrucksmittel bedienen, die sich allmählich an den sinnlich-anschaulichen Erfahrungsinhalten entwickelt und ausgebildet haben. Damit schlägt er eine Brücke von seinem Erlebnis zu dem Erleben der anderen Subjekte. Sein Erlebnis steht nicht mehr vollkommen isoliert da. Sonst könnte es niemals aus seiner Vereinsamung heraustreten, müßte ewig stumm bleiben. Wenn es in die Sphäre der Erkenntnis erhoben und anderen mitgeteilt werden soll, so muß allerdings angenommen werden, daß auch diese anderen die *Anlage* zu einem Erleben dieser Art wenigstens im Keime besitzen und daß diese durch geeignete Mittel geweckt werden kann. Die Rede eines Mystikers kann von denen, an die sie sich wendet, nur dann verstanden werden, wenn es ihm gelingt, sie die von ihm erlebten Inhalte, wenn auch mit viel geringerer Intensität nacherleben zu lassen. Erst dann kann der Mystiker aus seiner *Vereinsamung* heraustreten. Nur unter der Voraussetzung, daß von seinem Erleben aus eine Brücke geschlagen werden kann zu dem Erleben anderer, erlangt es *Bedeutsamkeit*. Es kann dann zum Bedeutungsgehalt bestimmter Formen erhoben werden und gewinnt, indem es in sie eingeht, *Erkenntniswert*. Allerdings werden diese Formen von denjenigen der Erfahrungserkenntnis verschieden sein müssen und wird demgemäß diese Erkenntnis ein anderes Gepräge haben. Wie groß aber der Kreis von Individuen ist, dem sie sich als zugänglich erweist, das ist ein empirischer, für die Frage nach ihrer prinzipiellen Möglichkeit gleichgültiger Umstand. Sobald feststeht, daß sie nicht in der psychischen Sphäre des Einzelnen eingeschlossen bleibt (und nur dann kann sie darauf Anspruch erheben als *Erkenntnis* zu gelten), daß ihr also ein das subjektive Seelenleben des Einzelnen übergreifendes Erleben zugrunde liegt, ist diese Frage in positivem

Sinne entschieden. Die Existenz von Menschen (es ist wohl die Mehrzahl), die an dem mystischen Erleben gar keinen Anteil haben, bei denen also der Boden für die Entfaltung der entsprechenden Erkenntnis nicht vorhanden ist, denen die Voraussetzungen fehlen für das Verständnis mystischer Schriften, bildet keinen stichhaltigen Grund, um diese von vornherein für Phantastereien zu erklären und die Möglichkeit der Sache in Abrede zu stellen. Zeigt sich doch eine ähnliche Sachlage auch auf einem ganz anderen Gebiet: mögen auch noch so viele Menschen kein Organ zum Verständnis von Kunstwerken besitzen, so wird doch dadurch die Tatsächlichkeit künstlerischer Erlebnisse und die Geltung ästhetischer Urteile nicht in Frage gestellt. Wer den Maßstab der Gemeinverständlichkeit an die Schriften der Mystiker legen und sie verwerfen wollte, weil sie diesem Maßstab nicht genügen, hätte also zu bedenken, daß dann auch andere Erzeugnisse des Geisteslebens diesem Verdammungsurteil verfallen müßten. Die Kantische Bestimmung der Allgemeingültigkeit als eines für alle echte Erkenntnis wesentlichen Moments ist nur in dem Sinne richtig, daß eine echte Erkenntnis Verbindlichkeit besitzt für jeden, der sie verstanden hat. Diese Verbindlichkeit schließt aber nicht die strenge Allgemeinheit in sich, denn es liegt auf der Hand, daß sie sich nicht auf diejenigen erstrecken kann, die eine solche Erkenntnis noch nicht in ihr Verstehen aufgenommen haben, sich demnach noch außerhalb ihrer Geltungssphäre befinden.

Das Ergebnis meiner bisherigen Ausführungen ist dieses: bei einer bestimmten Fassung des Erkenntnisbegriffs ist eine Erweiterung des Erkenntnisgebiets über die Erfahrung im Kantischen Sinne hinaus möglich. Das ist von Wichtigkeit für das Problem der spekulativen Mystik. Die Möglichkeit einer solchen wäre in zwei verschiedenen Richtungen denkbar. Einmal wenn es ein Erkennen anderer Art geben sollte als dasjenige des alltäglichen Lebens und der Wissenschaft, welches im Gegensatz zu diesem letzteren, das ja stets vermittelt ist, gleich dem Erlebnis den Charakter der Unmittelbarkeit besäße. Damit wäre die Möglichkeit der spekulativen Mystik gesichert. In der Tat wird die Tatsächlichkeit eines solchen Erkennens von der intuitivistischen Erkenntnislehre behauptet. Am klarsten und eindrucksvollsten ist sie von Bergson entwickelt worden. Ich kann hier nicht näher auf sie eingehen und bemerke nur dies: das von Bergson angestrebte Ausmerzen aller begrifflichen Formen, die sich zwischen die erlebte Wirklichkeit und unser Auffassen derselben schieben, dieses

Ausmerzen, das darauf ausgeht, diese erlebte, wahre Wirklichkeit unmittelbar sozusagen von Angesicht zu Angesicht zu schauen, würde mit einer Vernichtung der Erkenntnis gleichbedeutend sein. Ohne Zweifel hat Bergsons Lehre ein mystisches Gepräge. Das Bestreben, irgendwie zu einer unmittelbaren Erkenntnis, zum »Schauen« der Wahrheit durchzudringen, ist den Mystikern durchweg eigentümlich, allemal finden wir bei ihnen die Tendenz, sich eine Inhaltlichkeit in ihrer theoretischen Formlosigkeit zu eigen zu machen. Diese Tendenz löst dort, wo sie in ihrer äußersten Zuspitzung auftritt, also das Bestreben bedeutet, zu einer definitiven Entäußerung der Erkenntnis von jeglichem formalen Element zu gelangen, es restlos auf den inhaltlichen Faktor zu beschränken, das Erkennen völlig auf. Sofern man die alltägliche und die wissenschaftliche Erkenntnis als Wirklichkeitserkenntnis bezeichnen will, kann man sagen, daß der Bergsonsche Erkenntnisbegriff zu dem noch nicht Wirklichen herabzusteigen, das Unterwirkliche zu erfassen bestrebt sei. Man könnte hier von einer Mystik des Unterwirklichen reden, die aber spekulativ wertlos ist. Sie stützt sich auf einen Erkenntnisbegriff, der von der Kritik aufgelöst wird. Ein Erkennen, das gleich dem Erleben den Charakter der Unmittelbarkeit besäße, wäre kein Erkennen mehr. Der Charakter der Unmittelbarkeit ist mit dem Erkenntnisbegriff unverträglich.

Die Möglichkeit der spekulativen Mystik kann aber noch in einer anderen Richtung gesucht werden. Man kann fragen, ob es einen spezifischen Erlebnisinhalt gäbe, der eben den Inhalt der mystischen Erkenntnis ausmachen würde, die dann eventuell über die Wirklichkeitserkenntnis hinausgehen könnte. Unter Zugrundelegung des von mir oben erörterten Erkenntnisbegriffs steht einer solchen Erweiterung des Erkenntnisgebiets nichts im Wege. Und wenn wir die geschichtlichen Formen der Mystik überblicken, so sehen wir in der Tat, daß es sich in ihnen um einen spezifischen Inhalt handelt. Die geschichtlichen Formen der Mystik sind religiöser Natur. Sie gipfeln entweder in der Gotteserkenntnis oder in der Gottesminne. Sobald letzteres der Fall ist, ist das Gebiet der spekulativen Mystik verlassen. Darauf komme ich noch zurück. Uns interessiert zunächst der erstere Fall. Es liegt dabei ganz gewiß in allen mystischen Lehren mehr oder minder intensiv der Zug nach einem möglichst unmittelbaren Erfassen, nach einem Schauen des religiösen Inhalts. Solange dieser Zug sich innerhalb gewisser Grenzen hält, nicht ins Absolute er-

hoben wird, droht der Erkenntnis noch keine Gefahr. Im Gegenteil: diese erfährt eine Vertiefung. Nur wenn er die Erkenntnisform endgültig sprengt, vernichtet er den spekulativen Gedanken. Somit läßt sich also die Mystik als integrierender Bestandteil, ja als eigentlicher Quell der religiösen Erkenntnis auffassen, die sich ganz eigentlich auf dem mystischen Erlebnis aufbaut. Und nur diese Auffassung scheint mir auch zugleich ihren geschichtlichen Erscheinungen gerecht zu werden.

Man hat versucht, einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Mystik und Religion zu statuieren, und in diesem Sinne von einer Tragödie des mystischen Bewußtseins geredet [1]). Ich kann mich dieser Auffassung nicht anschließen. In dieser scharfen Zuspitzung scheint mir der Gegensatz künstlich konstruiert zu sein. Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß sich in den Schriften der spekulativen Mystik ein derartiger Riß im Bewußtsein der Mystiker offenbart, wie dies Steppuhn für Plotin und insbesondere für Meister Eckhart glaubhaft zu machen sucht. Es wird bei dieser Auffassung eben nur der Zustand der unio mystica als solcher berücksichtigt. Daß das mystische Erlebnis als Erlebnis keine Erkenntnis und auch von anderen Formen unberührt ist, das ist freilich selbstverständlich. Als Erlebnis ist es eben Inhalt und nicht Form, was aber ganz gewiß nicht ausschließt, daß es in eine Form eingehen kann. Wohl läßt sich nicht verkennen, daß der religiösen Mystik ganz allgemein die Tendenz einwohnt, die Formen des Kulturlebens zu zersetzen. Es besteht eine Spannung zwischen dem mystisch-religiösen Inhalt und den Formen, in denen er zum Ausdruck gelangt. Aber nur durch eine Verabsolutierung des Inhalts können diese vernichtet werden. Und überdies ist zu beachten, daß diese Formen mitunter gerade vom mystisch-religiösen Erlebnis erzeugt werden, wie z. B. in der Malerei der Frührenaissance.

Der Ausdruck »spekulative« Mystik enthält einen Hinweis auf die Möglichkeit anderer Formen religiöser Mystik. Wir müssen daher versuchen, die spekulative Mystik von diesen anderen Formen begrifflich abzugrenzen. Eine Sonderung im mystischen Geistesleben, eine Unterscheidung von Formen der religiösen

1) »Die religiöse Bewältigung der Welt, gleichviel ob in Begriff, Tat oder Bild vollzogen, trennt uns notwendig von Gott. Die unmittelbare Erfassung Gottes im mystischen Akte der Einswerdung mit ihm macht uns seine Welt absolut unbegreiflich« (Steppuhn, Die Tragödie des mystischen Bewußtseins, Logos 1912).

Mystik ist, wie mir scheint, nur auf Grund der Ueberlegung möglich, daß das mystisch-religiöse Erlebnis, wenn es irgendwie zum Ausdruck drängt, mit den Formen des Kulturlebens in Verbindung treten muß. Dabei können uns die geschichtlichen Erscheinungen des mystischen Geisteslebens als Anhaltspunkte und Wegweiser dienen. Ein Blick auf diese lehrt, daß sich *zwei* hauptsächliche Richtungslinien dieses Geisteslebens deutlich voneinander unterscheiden lassen. Die eine ist die *spekulative* Mystik, deren prinzipielle Möglichkeit von mir hier erwogen wurde. Die andere ließe sich vielleicht als *praktische* Mystik bezeichnen. Es läge auch nah, von einer *intellektualistischen* Mystik im Gegensatz zu einer *voluntaristischen* zu reden, doch scheint mir diese Terminologie weniger glücklich zu sein. Umfaßt denn aber die Einteilung der Mystik in eine spekulative und praktische schon alle Arten der Mystik? Das scheint nicht der Fall zu sein. So kann das mystisch-religiöse Erlebnis auch einem Ausdruck in *künstlerischen* Formen zustreben.

Man denke an gewisse Maler der Frührenaissance z. B. an *Giotto* oder *Fra Angelico*. Wir erhalten dann im Unterschied von der spekulativen Mystik, die nach einem theoretischen Ausdruck sucht, eine aesthetische Mystik, die sich durch künstlerische Mittel manifestiert. Doch können beide Formen als Arten einer *kontemplativen* Mystik aufgefaßt werden. Der kontemplativen Mystik ließe sich dann eine *aktive* gegenüberstellen, die ich im Hinblick auf ihren spezifischen Charakter in der geschichtlichen Entfaltung des mystischen Geisteslebens als *praktisch-erotische* bezeichnen möchte. Doch ist zu betonen, daß dieser prinzipiellen begrifflichen Scheidung natürlich keineswegs eine gleich scharfe Trennung in der geschichtlichen Entwicklung der Mystik zu entsprechen braucht. Vielmehr läßt sich von vornherein erwarten, daß die verschiedenen Formen hier häufig ineinandergreifen werden.

Den Unterschied der beiden polaren Formen der religiösen Mystik möchte ich zum Schlusse noch an zwei charakteristischen Vertretern dieser Formen veranschaulichen: an *Plotin* und *Bernhard von Clairvaux*.

Das mystische Erleben wirkt sich bei Plotin in Formen theoretischer Spekulation aus. Plotin lehrt, daß das göttliche Urprinzip, welches er in eine über dem intelligiblen Reich der Ideen liegende Sphäre versetzt, durch die philosophische Reflexion nicht erfaßt werden könne. Das begriffliche Denken kann nur zum Schauen

erregen, gleichsam dem den Weg weisen, der es zu schauen wünscht: »denn bis zum Weg und zur Reise geht das Lehren, das Schauen ist aber schon ein Werk dessen, der den Entschluß gefaßt hat zu schauen«. Plotin begreift nämlich das mystische Erleben als Schauen. Der dem Schauen wesentliche Dualismus von Subjekt und Objekt steht nun aber der von Plotin erstrebten totalen Vereinigung mit dem göttlichen Urprinzip, dem völligen Aufgehen im Göttlichen im Wege. Plotin hat versucht diese Schwierigkeit durch die Unterscheidung eines doppelten Schauens zu überwinden: dem nach außen gerichteten Schauen des denkenden Intellekts stellt er das nach innen gewendete Schauen des liebenden gegenüber. Dieses Schauen wendet sich vom Objekt ab und blickt auf das, wodurch geschaut wird. Es ist also die Wendung nach innen, die von Plotin, wie von allen Mystikern, gefordert wird als der einzige Weg, auf dem man zu Gott gelangen kann. »So gehe denn und kehre ein in sein Inneres, wer es vermag« und »versuche von allem sich absondernd allein zu sein«. Das in dieser Abgeschiedenheit sich vollziehende mystische Wurzelerlebnis hat aber bei Plotin ein eigenartiges intellektualistisches Gepräge. In ihr soll man »in das Schauen jenes, mit dem man eins geworden, versinken und dann gleichsam nach hinlänglichem Verkehr wiederkommen, um auch einem anderen womöglich von der dortigen Gemeinschaft Kunde zu geben«. Um der unio mystica teilhaft zu werden muß man sich völlig passiv verhalten. Man muß dem Göttlichen »nicht nachjagen, sondern ruhig harren bis es erscheint, indem man sich selbst zum Schauen rüstet, wie auch das Auge den Sonnenaufgang erwartet«.

Ganz anders beschaffen ist die Mystik Bernhards von Clairvaux. Er ist keine spekulative Natur. Nicht Gott tiefer erkennen, sondern ihn inniger haben ist vor allem sein Ziel. Das was ihn erfüllt, wessen er im mystischen Erleben teilhaft geworden ist, ist er dann bestrebt sofort auch ins Leben der Mitwelt einzuführen. Er greift daher im Interesse des religiösen Lebens oft entscheidend mit seiner ganzen Willensenergie in die verschiedenen Sphären des öffentlichen Lebens ein. Bei ihm tritt die vita contemplativa völlig hinter der vita activa zurück. Aber auch jener fehlt das spezifisch neuplatonische Gepräge völliger Passivität. Die unio mystica erlebt Bernhard als höchste Steigerung, Läuterung und Vergeistigung der Liebe. Für ihn kann es sich also dabei keineswegs um eine Wesensverschmelzung der Seele mit Gott handeln, wie sie von Plotin angstrebt wird. Eine solche

würde ja die Liebe vernichten. Die Vereinigung der Seele mit Gott wird nicht sowohl durch den Zusammenhang der Essenzen (essentiarum cohaerentia) bewirkt, als vielmehr durch eine Gemeinschaft der Willensrichtungen (convenientia voluntatum). Nicht Wesenseinheit, sondern Willenseinheit in der Liebe macht Gott und die gottgefällige Seele zu einem Geiste. »Qui adhaeret Deo unius spiritus est«. Gott und die Menschenseele wohnen einander ein »non substantiis confusi, sed voluntatibus consentanei«. So wird die Selbstbehauptung der menschlichen Persönlichkeit auch in der unio mystica von Bernhard festgehalten.

Wissen, Wollen, Glauben.

Von

Erich Frank. (**Freiburg i. B.**)

I.

Was unser Wissen, unser Erkennen eigentlich sei, diese Frage ist in der letzten Zeit völlig im Vordergrund alles philosophischen Denkens gestanden. Aber nicht das Erkennen, sondern die Erkenntnistheorie wollen wir hier zum Problem machen und uns erst einmal auf die methodische Art besinnen, wie diese Disziplin sich das Bewußtsein zum Gegenstand ihrer Untersuchung zu nehmen pflegt.

So sehr nun die verschiedenen Philosophen auch in dem, was sie für das Wesen unseres Erkennens halten, voneinander abweichen, in Einem scheinen sie doch wenigstens seit Kant übereinzustimmen, nämlich in dem Glauben, daß man, um unser natürliches Bewußtsein objektiv zu erkennen, dessen naive Einstellung verlassen und gewissermaßen einen höheren Standpunkt über denselben einnehmen müsse, von dem aus gesehen dieses gleichsam als Objekt in der Anschauung dann vor einem liege. Darum das Bemühen aller dieser Philosophen, den Leser zuerst einmal aus dem natürlichen Bewußtsein heraus zu ihrem Standpunkt hinaufzuführen — ein Bemühen, das man seit Descartes Meditationen immer wieder beobachten kann. So handelt es sich bei Kant darum, vom naiven Dogmatismus des Bewußtseins, das ganz in seinem Objekt aufgeht, zur transzendentalen (kritischen) Einstellung dem natürlichen Subjekt gegenüber zu gelangen. Bei Fichte und (wenigstens dem jüngeren) Schelling ist es die intellektuelle Anschauung dieses transzendentalen Bewußtseins, die von uns gefordert wird und in der sich uns dann die Evidenz aller Sätze über das Bewußtsein von selbst ergeben soll. Bei Hegel schließlich ist es die Phänomenologie des Geistes, die von dem gewöhnlichen Bewußtsein auf

den Standpunkt der absoluten Wissenschaft des reinen Denkens zu führen hat.

Für alle, die die Frage nach der Wahrheit unseres Bewußtseins und unserer Erkenntnis bewegt, ist es daher von Wichtigkeit, sich darüber klar zu werden, wie weit wir auf dem Wege einer solchen transzendentalen oder phänomenologischen Einstellung, wie man in neuester Zeit eine solche erkenntnistheoretische Methode genannt hat, überhaupt Aussicht haben, zu einer wahren Erkenntnis unseres Bewußtseins zu gelangen.

Da fragt es sich in erster Linie, wie weit die Anschauung (Intuition), die wir in der transzendentalen Einstellung von unserem natürlichen Bewußtsein gewinnen, uns schon Erkenntnis gibt. Was ist diese transzendentale Einstellung überhaupt für ein Bewußtsein im Gegensatz zur natürlichen? Ist sie eine von unserer natürlichen Erkenntnis völlig verschiedene Erkenntnis- und Bewußtseinsart, oder auch in dieser zu finden? Allgemeiner gefaßt, ist es das Problem, das sich überhaupt für jede Erkenntnistheorie ergibt, nämlich die Frage: Gilt der Begriff, den die Erkenntnistheorie von dem Inbegriff unseres Erkennens aufstellt, nur von diesem ihrem Objekt oder auch von ihr selbst. So glaubt die Kritik der reinen Vernunft in unserer Erkenntnis nichts anderes zu erkennen, als den Akt, durch den das Mannigfaltige des sinnlichen Empfindungsmaterials (den Kategorien als den Begriffen dieser transzendentalen Synthesis gemäß) zur Einheit des Selbstbewustseins gebracht und so geformt wird. Aber dann fragt sich sofort, was diese Erkenntnis der Kritik nun selbst bedeutet. Ist sie auch nur solch eine kategoriale Formung sinnlicher oder sonst einer Materie oder absolute Erkenntnis, unmittelbares Selbstbewußtsein dieses Aktes selbst? Ist sie das letztere, dann gäbe es neben dem gewöhnlichen Erkennen noch eine von diesem in ihrem Wesen völlig verschiedene Erkenntnis, die allein wirklich objektiv wäre und darum der eigentliche Gegenstand der Erkenntnistheorie werden müßte.

Was nun die sogenannte transzendentale Einstellung im besonderen angeht, so können wir sie zunächst mit ganz allgemeinen, einfachen Worten als die Stufe des Bewußtseins beschreiben, auf der uns alles, auch unser eigenes Subjekt mitsamt seiner korrelativen Beziehung zu seinen Gegenständen, zum bloßen Objekt wird, wo wir also ganz Auge, reines Schauen, reines Denken, Wissen, bloßes Bewußtsein, reine θεωρία sind. Gewiß im natürlichen Leben findet sich dieses Bewußtsein nie in dieser Reinheit. Hier ist es die stürmische Bewegtheit des Praktischen, das die tiefe Meeres-

stille dieser reinen theoretischen Kontemplation immer wieder stört und uns nicht zu ihrer Ruhe kommen läßt.

Aber schließlich bleibe ich doch auch auf diesem transzendentalen Standpunkt noch immer dieses selbe Ich, mit dem natürlichen Bewußtsein durch die Einheit meines Selbstbewußtseins verbunden, also muß der Ansatz, die Möglichkeit zu dieser Einstellung doch schon in diesem sich irgendwie finden und in gegenseitiger Beziehung zu ihm stehen. Das Ganze unseres Bewußtseins ist eben nicht bloß das natürliche (naive) Bewußtsein der Erkenntnistheoretiker, sondern muß als die Einheit des natürlichen und transzendentalen gefaßt werden. Diese Einheit gilt es in e i n e m Selbstbewußtsein zu verstehen, und so ist das Problem: »Wie kommt das natürliche Bewußtsein überhaupt auf den Standpunkt des transzendentalen, und wie ist dann dieser in ihm?«

Die umgekehrte Frage ist leichter zu beantworten: denn daß in der transzendentalen Einstellung das natürliche Bewußtsein, wenn auch, wie man sich sehr treffend ausgedrückt hat, gewissermaßen »eingeklammert« enthalten ist, daran zweifelt wohl niemand. Hier abstrahiert eben das natürliche Bewußtsein von sich selbst und reflektiert dann auf sich, auf dies Abstrahierte, als auf sein Objekt.

Was bleibt dann aber auf dieser Stufe von unserem Bewußtsein überhaupt noch übrig? Offenbar nur dies sein Abstrahieren und Reflektieren selbst, nichts als diese Funktion des subjektiven sich auf sich selbst b e z i e h e n (und so für sich sein), sowie darin sich von allem anderen u n t e r s c h e i d e n — also die bloß t h e o r e t i s c h e Funktion des Bewußtseins.

Die transzendentale Einstellung wäre somit nicht als eine besondere, dem natürlichen Bewußtsein fremde Erkenntnisart aufzufassen, sondern wäre nur das Selbstbewußtsein seiner abstrakt-theoretischen Reflexion, sofern sie sich auf das Ganze des Bewußtseins richtet. Ist also das natürliche Bewußtsein gleichsam »eingeklammert« im Transzendentalen enthalten, so dieses auch umgekehrt im Natürlichen. Das transzendentale ist seine theoretische Seite, dieses eine abstrakte Moment des Bewußtseins, das freilich in der natürlichen Einstellung, in dieser künstlichen Abstraktheit gewissermaßen herauspräpariert, nie erscheint. Das transzendentale Bewußtsein wäre demnach eine bloße A b s t r a k t i o n aus dem natürlichen, in ihm aber in dieser Reinheit deshalb unmöglich, weil dieses nie ein nur t h e o r e t i s c h e s, sondern immer zugleich auch ein p r a k t i s c h e s ist.

Eines Gegenstandes bin ich mir eben nie bloß als Objekt des theoretischen Bewußtseins bewußt, in seinem Bewußtsein ist immer auch meine praktische Beziehung zu ihm enthalten. Bin ich mir im theoretischen Bewußtsein dieses meines Gegenstandes als eines schlechthin gegebenen, ohne mein eigenes Zutun, also passiv in der Anschauung so und so bestimmten Objekts bewußt, so ist das praktische umgekehrt das Bewußtsein meiner Aktivität: denn in ihm bin ich mir des Aktes bewußt, durch den ich die in der theoretischen Anschauung schlechthin gegebene Bestimmtheit des Objektes selbst bestimme, selbst gebe.

Das natürliche Bewußtsein ist immer Einheit des theoretischen und praktischen, mit einem Wort Selbstbewußtsein. Weder das theoretische noch das praktische Bewußtsein sind für sich, als solche abstrakte Momente, wie sie die Philosophie unterscheidet, möglich. Das Praktische schon deshalb nicht, weil es überhaupt Negation des Bewußtseins ist. Denn alles Bewußtsein als solches ist ja irgendwie bestimmt. Vom Akt des reinen Bestimmens bloß als bestimmenden kann ich also kein bestimmtes d. h. theoretisches Bewußtsein haben, da ich in jedem bestimmten Bewußtsein, nicht mehr den es bestimmenden Akt, sondern schon seine Erscheinung, seinen phänomenalen Ausdruck fasse. So sind diese beiden Seiten: das theoretische und praktische stets untrennbar eines in dem anderen enthalten und selbst im reinen Denken und Wissen, in diesem reinen theoretischen Bewußtsein von etwas überhaupt, ist doch noch das praktische Bewußtsein des Aktes (des Denkens, Wissens), der es hervorbringt.

Auf diesem Moment, daß ich das Bewußtsein allein dadurch, daß ich es bloß denke, auch in seiner Realität hervorbringe, beruht ja gerade die Evidenz und Selbstgewißheit der sogenannten »Tatsache des Bewußtseins«. Auf diesem Prinzip des Selbstbewußtseins beruht aber, wenn man näher zusieht, überhaupt alle Evidenz und Gewißheit und alle Erkenntnis. Die bloße Gegebenheit, die bloß theoretische Anschauung des Gegenstandes gibt noch keine evidente Erkenntnis desselben. Erst wenn ich in der bestimmten Anschauung desselben das Prinzip meines seine Bestimmtheit selbst bestimmenden Tuns erkannt habe, kann ich an ihm, an seiner Existenz und dieser seiner Bestimmtheit nicht zweifeln. Dann erkenne ich aber den äußeren Gegenstand in mir selbst, in meinem eigenen Selbstbewußtsein; in dem mein eigenes Tun bestimmenden Gesetz werde ich mir gerade des inneren Gesetzes dieses Gegenstandes bewußt und nur auf diesem Wege kann ich ihn überhaupt erkennen.

Ποιοῦντες γιγνώσκομεν: »Wir erkennen nur, was wir selbst schaffen.« Mit diesen Worten hat schon Aristoteles das Selbstbewußtsein als das eigentliche Prinzip unseres Erkennens ausgesprochen und dies an dem Beispiel der Mathematik, der einzig strengwissenschaftlichen Disziplin, die es damals schon gab, erläutert (Metaph. 1051 a). Von hier ist überhaupt ein Zugang zum Verständnis des innersten Grundgedanken seiner Philosophie, in dem er gerade über Plato hinausging, nämlich daß die Idee *ἐνέϱγεια*, also Selbstbewußtsein der absolut schöpferischen Tatigkeit und dadurch den von ihr bestimmten und nur in ihr ihre aktuelle Wirklichkeit (eben *ἐνέϱγεια*) habenden Einzeldingen immanent, nicht *χωϱὶς* ist.

Auf der Verwertung des Grundsatzes: »daß wir nur das erkennen, was wir selbst hervorbringen« im Verfahren der mathematischen Konstruktion und in der Experimentalmethode, beruht, wie dann Kant in seiner Vorrede zur 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft eingehender auseinandergesetzt hat, aller Fortschritt der Wissenschaft: »Sie begriffen eben, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurf hervorbringt.«

Nur durch praktischen *Versuch* erkenne ich die Wirklichkeit. Im Experiment gehe ich von der bloßen Anschauung und Betrachtung des Gegenstandes zur Erkenntnis desselben im eigenen Selbstbewußtsein über, und so beginnt das wirkliche Erkennen immer erst mit dem Verlassen der rein theoretischen Einstellung, der bloß deskriptiven Methode. Solange ich passiv bleibe, mich nur auf die Beobachtung etwa des Wassers und die genaue Beschreibung seiner Erscheinung beschränke, habe ich noch keine *Erkenntnis*. Ich muß an die Wirklichkeit des Gegenstandes selbst herangehen, ihn selbst versuchen, um sein inneres Gesetz im Selbstbewußtsein meines davon bestimmten Tuns zu finden.

Selbst wenn wir uns anscheinend rein theoretisch, nur aufnehmend den Dingen gegenüber verhalten, bleibt in unserem Wahrnehmen immer noch ein aktiv-praktisches Element. Wenn wir etwa Musik hören und dabei auch nichts anderes tun wollen als hören, ganz Ohr sein, so sind wir doch dabei nicht bloß rezeptiv; sonst hörten wir gar nichts wirklich von ihr. Der Sinn, den wir Gehör nennen, besteht keineswegs allein in der Fähigkeit durch Tonempfindungen so oder so bestimmt (affiziert) zu werden, sondern vielmehr in dem Vermögen, diese unsere Tonempfindungen durch das, wenn auch nur innerliche Hervorbringen der ihnen entsprechenden Töne selbst zu bestimmen. Erst dadurch, daß ich in meinen Empfindungen die Töne wiedererkenne, wie ich sie selbst zu ak-

tuieren vermag, nehme ich sie wirklich in meinem Selbstbewußtsein auf, apperzipiere, verstehe, erkenne ich sie. Ich höre immer nur soviel, als ich selbst davon nämlich in Gedanken (potentiell) hervorzubringen vermag. Mein »Gehör« ist so nicht bloße Bestimmbarkeit durch spezifische Empfindungen, sondern das Vermögen diese ihre Bestimmtheit durch die entsprechende Produktivität selbst zu bestimmen — mit einem Wort akustisches *Selbstbewußtsein*.

Und so ist es mit allen unseren Sinnen überhaupt. Das Auge des Malers wird in der Natur Farben und Formen wahrnehmen, von denen der ungeübte Beschauer gar nichts ahnt, auch wenn er jenen an bloß sensibler Rezeptivität übertreffen sollte. Man hat sich in der Psychologie allerdings früher mehr für die Sensibilität unserer Sinne, ihre spezifischen Empfindungen interessiert. Und doch zeigt unser sinnliches Bewußtsein daneben eine ebenso spezifische, sinnliche Aktivität und Produktivität. Als Ganzes besteht unsere sinnliche Konstitution gerade in der Einheit, in dem Durch- und Ineinander dieser beiden Seiten, in dem spezifisch akustischen, visuellen, motorischen, taktilen o. ä. *Selbstbewußtsein*.

Ich erkenne die Dinge in der bloßen Wahrnehmung und Anschauung der Sinne, weil ich sie im Sehen, Hören, Tasten usw., wenn auch bloß ihrer Sehbarkeit, Hörbarkeit, Tastbarkeit nach in Gedanken gleichsam selbst hervorbringe; und nur soweit wir dies tun, erkennen wir sie auch dabei. Auch durch die Sinne erkenne ich so die äußeren Dinge doch gewissermaßen in meinem Selbstbewußtsein. Auch das hat schon Aristoteles gesehen: »der Stein« sagt er ungefähr de anima 437 b »ist zwar nicht in der Seele, aber seine Form (εἶδος)« und (ebda 425 b, 22) »das Sehende ist auch gleichsam gefärbt« *ἔστιν ὡς κεχρωμάτισται* nimmt gleichsam Farbe an, hat sich gefärbt.

Selbst mein Denken ist kein bloß kontemplatives Verhalten, in ihm werde ich mir gerade des allgemeinen Prinzips meiner Produktivität bewußt. In seinem schöpferischen Denken — und nur dieses, nicht das bloß reproduktive, das eigentlich nur Reflexion, Abstraktion und Komparation ist, verdient wirklich den Namen *Denken* — bringt der Mensch hervor, was noch nicht war, zwar noch nicht in seiner spezifisch sensiblen Bestimmtheit greifbar, aber doch seiner allgemeinen Bewußtbarkeit und praktischen Konstruierbarkeit nach, und nur, weil das Denken so schöpferisch, ja die Seele aller unserer Produktivität ist, erkennen wir die Wirklichkeit durch unser Denken.

Verhält sich nun dies alles wirklich so, dann ist überhaupt das Ganze unseres theoretischen Bewußtseins, unser Weltbild, unsere Weltanschauung aufzufassen als der bloß phänomenale Ausdruck, die Erscheinung unserer eigenen produktiven Aktivität in unserem Leben. Sieht doch jede Zeit, ja in ihr wieder fast jeder einzelne Mensch die Welt mit anderen Augen an, und wir apperzipieren von der Wirklichkeit, immer nur das, was wir selbst in unserem Leben irgendwie schon praktisch erfahren haben und so in uns selbst, in unserem Selbstbewußtsein finden. —

Nichts scheint im ersten Augenblick paradoxer als der Satz, daß alle Erkenntnis Selbstbewußtsein sei; denn das Erkennen bezieht sich ja gerade auf ein von unserem Selbst (Subjekt) unterschiedenes Objekt. Und doch lassen sich dafür, wie man sieht, gewichtige Gründe anführen. Ja wäre unsere Erkenntnis nicht Selbstbewußtsein, sondern Bewußtsein von einem, von ihm selbst durchaus verschiedenen Gegenstand, so bliebe es für immer unerfindlich, wie unser Subjekt einen solchen je sollte erkennen können, das Problem der Außenwelt wäre unlösbar. Denn wir können doch nun einmal nicht aus unserem Bewußtsein heraus, um feststellen zu können, was es mit dem etwa außer uns existierenden Gegenstande für eine Bewandtnis habe; und ferner: die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit unserer Erkenntnis müßten dann — weit entfernt uns die Erkenntnis unseres Gegenstandes zu ermöglichen —, da sie von den inneren Bedingungen desselben nach der Voraussetzung durchaus verschieden sein sollen, sie geradezu vereiteln. Indem wir erkennen, würden wir uns gerade durch den Erkenntnisakt die Erkenntnis des Gegenstandes subjektiv bedingen und damit unmöglich machen. Nur wenn das Objekt der Erkenntnis mit dem Subjekt identisch, also selbst Erkenntnis, Selbstbewußtsein ist, fallen diese Schwierigkeiten weg und ist Erkenntnis überhaupt möglich. Dann ist sich das Bewußtsein in den subjektiven Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit gerade der objektiven Bedingungen seines Gegenstandes bewußt, dann bringt es also den Gegenstand durch seinen Erkenntnisakt wie (z. B. beim Experiment) auch in seiner objektiven Realität hervor.

Nur wenn man annimmt, daß Erkenntnis Selbstbewußtsein ist, löst sich die sonst unentwirrbare dialektische Antinomie zwischen ihrer notwendigen Subjektivität und ihrer ebenso notwendigen Objektivität. Nur dann löst sich aber auch das Problem der Erkenntnistheorie. Jede Erkenntnistheorie, die das Wesen der Er-

kenntnis in der Reflexion (Intentionalität) sieht, d. i. in dem Bewußtsein eines von ihm selbst unterschiedenen Objektes und die Erkenntnis darum irgendwie aus den bloß subjektiven Bedingungen ihrer Möglichkeit, aus irgendwelchen subjektiven (immanenten), sie konstituierenden Akten erklären oder konstruieren will, wie es z. B. auch die kantische tut, widerspricht sich notwendig selbst. Denn sie nimmt für sich das Recht in Anspruch, die allgemeine Bedingtheit unserer Erkenntnis, selbst unabhängig von dieser Bedingtheit, nämlich absolut zu erkennen. Der wahre Begriff der Erkenntnis muß sich aber doch auf sich selbst anwenden lassen, ohne sich zu widersprechen, der Begriff, den die Erkenntnistheorie von der Erkenntnis überhaupt aufstellt, muß auch von ihrer eigenen Erkenntnis gelten d. i. muß ihr eigenes Selbstbewußtsein sein. Dies ist aber nur dann möglich, wenn dieser Begriff selbst eben das Selbstbewußtsein ist. Nur dann widerspricht sich Form und Inhalt der Erkenntnis nicht, sondern beides ist dann identisch. —

Zugegeben also, daß das schöpferische Selbstbewußtsein Quell und Ursprung aller wirklicher Erkenntnis ist, so liegt doch darin zugleich eine Schranke für unser Erkennen. Denn wir können ja die Dinge der Natur nie wirklich, ihrer eigentlichen Existenz nach schaffen, was wir können, ist nur dem schon Existierenden durch unser Tun eine neue Form geben. Wir mögen die Materie noch so sehr zerlegen, wir stoßen doch schließlich auf letzte Elemente, deren Inneres uns verschlossen bleibt, wie auch das der lebendigen Naturkräfte, denen wir immer nur eine neue Richtung geben, die wir aber nicht tatsächlich schaffen können. Darum bleiben uns die Dinge der Natur stets etwas uns selbst Fremdes, ein ewig »Anderes« (ϑάτερον).

Die Natur können wir nur soweit streng wissenschaftlich erkennen, als wir sie selbst hervorbringen. Selbst hervorbringen können wir an ihr aber immer nur ihre äußere Form, die äußeren Bedingungen, unter denen ihre Gegenstände erscheinen, die bloße Zusammensetzung ihrer Teile und den bloßen Mechanismus ihrer Kräfte. Ihr lebendiges Innere, ihr eigentliches Selbst bleibt uns verschlossen. Die Naturwissenschaft erkennt nur gleichsam das Negativ der Wirklichkeit, die Außenseite, die die Dinge einander und auch uns zukehren, ihre absolute Relativität. Die Natur ist so gerade die Schranke unserer bestimmenden und schöpferischen Spontanität, das, was wir selbst nicht bestimmen können, wodurch wir vielmehr selbst in unserem Tun notwendig bestimmt sind.

II.

Wenn wir in der Natur so kein Selbst fassen können, so müssen wir es wohl in uns selbst suchen. Hier, im Praktischen sind wir ja selbst bestimmend und schöpferisch, nicht nur, wie im Reich der Natur in unserem Handeln bloß bestimmt. Gäbe es nur Natur für uns d. h. wäre alles unser Tun nur naturgesetzlich bestimmt, ohne Möglichkeit es selbst zu bestimmen, dann wäre unsere Erkenntnis dieser Naturgesetzlichkeit ja selbst naturnotwendig bestimmt, also bloßer Schein. Denn unsere Experimente können uns doch nur dann wirkliche Erkenntnis verschaffen, wenn wir dabei die Naturvorgänge in ihrem Ablauf selbst bestimmen. Andernfalls fiele die dadurch gewonnene Erkenntnis in nichts zusammen.

Die Möglichkeit einer objektiven Naturerkenntnis setzt also voraus, daß unser Selbstbewußtsein sein Tun selbst bestimme d. h. praktisch ist. Die Funktion des Bewußtseins, sein Tun selbst zu bestimmen ist aber der Wille. Wenn ich sage »ich gehe«, so heißt das: ich selbst gehe, ich gehe mit Willen, bin mit meinem ganzen Selbstbewußtsein dabei, sonst müßte ich etwa sagen: mein empirisches Ich, also ein anderes Ich in mir geht; nicht ich selbst gehe dann. Der Wille ist die aktiv bestimmende Seite des Selbstbewußtseins, so wie das theoretische Bewußtsein das Vermögen seiner bloß passiven Bestimmbarkeit ist. Darum ist mit dem Willen auch immer das Bewußtsein des freien Selbstbestimmens, der Freiheit verbunden. Und doch finde ich in mir, wenn ich darauf reflektiere, diesen oder jenen bestimmten Willen, etwa zu gehen, zu trinken u. ä. einfach faktisch vor, ohne daß ich mir bewußt bin, ihn selbst bestimmt zu haben. In dieser Reflexion des Willens auf sich selbst fragte ich mich: will ich auch wirklich, was ich da tatsächlich will? d. h. bin ich es selbst, der das alles will, oder ist in dem allem mein Wille nicht selbstbestimmend, sondern bestimmt durch diese oder jene anderen Zwecke, ist er durch diese oder jene selbst, wieder notwendig bedingten Bedürfnisse, Vorstellungen etwa naturnotwendig determiniert? Dann wäre ich es gar nicht selbst, der das alles will, wäre das gar nicht mein wahrer, eigentlicher Wille.

Das Problem, das der Wille in der praktischen Reflexion auf sich stellt, ist also: ob er in seinem faktischen, empirischen Willen seinen eigenen wahren Willen erkennen, ob er in jenem sich seiner selbst bewußt werden kann. Das ist aber offenbar nur dann der Fall, wenn er in seinem faktischen Wollen nicht durch seine be-

stimmten Gegenstände und Zwecke determiniert ist, sondern in ihnen und durch sie nur sich selbst, eben seinen wahren (ideellen) Willen will.

Diese Forderung des Willens, in allem Wollen sich stets seiner selbst bewußt werden zu können, ist aber nichts anderes als das Sittengesetz, wie es in dieser seiner reinen Allgemeinheit im Grunde schon Kant formuliert hat. Das Sittengesetz ist die Forderung des Selbstbewußtseins des Wollens. Sein Wollen zu wollen, das ist die reine Form und das innere Prinzip alles Wollens, und so ist das Selbstbewußtsein der oberste Grundsatz aller praktischen Erkenntnis, so wie der aller theoretischen. Die Frage, ob mein Wille frei ist, ist zunächst keine theoretische, sondern die praktische, die der Wille sich selbst in der Reflexion auf sich stellt, und diese praktische Reflexion ist eigentlich das G e w i s s e n. Es ist also eine Gewissensfrage. Vor unserem Gewissen prüfen und entscheiden wir, ob unser Wille der wahre Wille unseres Selbst ist oder nicht. Das schlechte Gewissen ist der zerrissene Willen auf der Stufe der Reflexion (Intentionalität), auf der er nicht zum Selbstbewußtsein seiner selbst, nicht zur Einheit mit sich selbst gelangen kann. Immer wieder muß er hier erkennen, daß er ja eigentlich gar nicht will, was er will, — und so wird er ruhelos von einem zum andern fortgetrieben, ohne je wirkliche Befriedigung zu finden. Das Gewissen kann sich erst dort beruhigen, wo der Wille die Stufe des Selbstbewußtseins erreicht hat, wo er in allem seinem Willen sich als ein und denselben, identischen weiß, der also in allem Wollen nichts als sich selbst, d. h. den wahren, g u t e n Willen will. Da ist der Wille befriedigt. Denn er hat ja dann das, was er eigentlich will, hat also nichts mehr zu wollen. Der Wille will hier nichts mehr, h e b t s i c h a l s o s e l b s t a u f und kommt so endlich zum Frieden mit sich selbst.

III.

Ist nun aber diese Stufe des vollkommenen Selbstbewußtseins für unseren Willen überhaupt je erreichbar oder ein bloßes Hirngespinst, das uns unser Willen nur vortäuscht? Nie erreicht jedenfalls unser Wille als Ganzes und in jeder Einzelheit diese sittliche Höhe. Im Ganzen unseres Lebens bleiben wir stets auf der Stufe der Reflexion, auf der des zerrissenen, ruhelosen, nie befriedigten Willens außer vielleich in seltenen Augenblicken besonderer mystischer Gnade (visio pacis).

Gibt es für uns also überhaupt einen f r e i e n, einen wahren Willen? Ist unser Selbstbewußtsein überhaupt irgendwo selbst-

bestimmend und schöpferisch oder überall nur bestimmt und reproduktiv? Mit anderen Worten: haben wir überhaupt ein Selbst? Oder sind wir nur ein Bündel von Wollungen, bestimmt bald von da, bald von dort, hin- und hergetrieben, wie die Blätter im Wind? Daß wir glauben selbst zu wollen, daß unser Wollen in manchen Augenblicken das Bewußtsein des Friedens hat, ist noch kein Beweis, daß dem wirklich so ist. Dies Bewußtsein kann sich später immer noch als Selbsttäuschung erweisen. Kein Wille ist so stark, daß er nicht schließlich dem Zweifel der Reflexion zum Opfer fallen könnte, nichts ist auch innerlich unwahrer als die künstliche Selbstsicherheit des Moralisten.

Haben wir aber kein Selbst, keine Freiheit, keinen eigenen Willen, dann schwankt alles unter uns, dann gibt es überhaupt nichts Festes in unserem Bewußtsein. Und das ist, vielleicht, in der Tat die letzte Wahrheit unseres Selbstbewußtseins, daß es nichts Festes, daß es am Ende ein leerer Abgrund ist; daß wir erst in der völligen Verzweiflung an uns selbst, die Wahrheit unseres Selbst finden; die Wahrheit, daß es für sich eben Nichts, kein Selbst sei, daß es alles, was es ist, nicht durch sich selbst, sondern nur durch ein Anderes ist. Dann ist aber unser Selbstbewußtsein eigentlich gar nicht Bewußtsein meiner Selbst, sondern Bewußtsein von etwas anderem, Glauben an das, durch das ich erst ein Etwas, ein Selbst bin.

Wahrhaft frei wäre nur ein Selbstbewußtsein, das auch sich und sein eigenes Schaffen selbst schafft. Nur ein solches absolut schöpferisches Selbstbewußtsein wäre ein absolutes Selbst, nur ein solches hätte auch eine absolute Erkenntnis, ein wirkliches Wissen (Idee). Der Mensch ist sich zwar seines Selbst, seiner Freiheit, und seiner Schöpferkraft bewußt, aber er findet dies alles einfach in sich so vor, ohne sich bewußt zu sein, es selbst so bestimmt oder geschaffen zu haben. Ja, dieses Bewußtsein der Inspiration und Intuition ist gerade das Merkmal aller wahren Freiheit und alles wirklich schöpferischen im Menschen, dies Bewußtsein getragen zu sein von einem schöpferischen Strom, der gleichsam von anderswo kommt und aus unbekannten Tiefen in das Selbst eintritt, und den das Selbst gar nicht mit seinem Willen bewußt erzwingen kann.

Das ist die merkwürdige und tiefsinnige Dialektik der Freiheit, daß wir unsere wahre Autonomie so erst im Bewußtsein unserer Heteronomie finden. Darum ist aber das Bewußtsein meines Selbst und meiner Freiheit nichts absolut Festes, nichts bestimmt Faßbares, sondern etwas ganz Schwankendes, also gar nicht Wissen,

nicht *Erkenntnis*. Und das kann es auch gar nicht sein, wenn ich tatsächlich nur das erkenne, was ich selbst hervorbringe, denn mein Selbst bringe ich eben nicht selbst hervor. So kann auch mein Bewußtsein von meinem Selbst nie Wissen sein, wie etwa ein mathematischer Lehrsatz oder ein experimentell zu erweisender Naturzusammenhang.

Wenn unser Selbstbewußtsein aber auch kein Wissen ist, so kann ich trotz allem an ihm nicht zweifeln, denn meines Selbst bin ich mir ja unmittelbar bewußt, als das, was in allem meinem Wissen, Zweifeln, Wollen, Handeln eigentlich denkt, zweifelt, will und handelt. Dieses Selbst ist das eigentliche Zentrum und Subjekt meines Bewußtseins, gleichsam die Substanz, die seinem Wissen, wie seinem Wollen erst zugrunde liegt.

Wenn aber nicht Wissen, was für ein Bewußtsein ist dann dieses merkwürdige mit keinem anderen zu vergleichende Bewußtsein von unserem Selbst. Ich möchte es hier »*Glauben*« nennen. Sowohl Wissen (Erkennen), wie Wille ist immer Bewußtsein von einem, von ihm selbst unterschiedenen *Objekt*, in dem es aufgeht; auch im Wollen will ich nur etwas, was ich nicht selbst bin. Denn hätte ich es, so würde ich es nicht mehr begehren. Dem Wissen Wollen gegenüber, ist aber das Selbstbewußtsein Bewußtsein nicht von einem bestimmten Objekt, sondern von einem absolut bestimmenden *Subjekt*, und ein solches Bewußtsein wollen wir hier *Glauben* nennen, indem wir allerdings meinen, daß es das ist, was das Eigentümliche alles dessen ausmacht, was man im weitesten (nicht nur religiösem) Sinne Glauben zu nennen pflegt. Dieser Begriff des Glaubens ist freilich ebenso zu unterscheiden von dem *theoretischen* Glauben, der ein bloßes *Fürwahrhalten* (δοκεῖν, putare), wie von dem *praktischen*, der mehr ein *für praktisch richtig und gut halten* (νομίζειν, ducere) ist. Dagegen ist das, was wir hier unter Glauben verstehen. so viel wie vertrauen (πιστεύειν), credere [1]). Glaube ist immer vertrauen, Vertrauen ist aber immer Vertrauen auf Freiheit. Die Freiheit des Glaubens kann darum nie die *Notwendigkeit* eines Wissens und Wollens haben, nichts, wozu man einen *zwingen* kann. Der Glaube ist also das eigentümliche Bewußtsein der Freiheit, andererseits aber unser Bewußtsein der Freiheit nicht theoretische *Erkenntnis*, auch nicht praktische, wie etwa Kant meinte, sondern schlechthin Glauben, Vertrauen.

[1]) crēdo ist entstanden aus k̑reddhē, das ist altindisch śrad-dhā »Vertrauen setzen auf«, heißt also auch ursprünglich vertrauen, (fiducia) wie πιστεύειν, nur im deutschen »glauben« (verwandt mit geloben) liegt nicht so unmittelbar die Bedeutung »vertrauen«.

Obwohl im Glauben nichts objektiv Festes ist, obwohl ihm alle statische Bestimmtheit fehlt, er rein subjektiv, innerliche Bewegtheit ist, ist er doch ein Bewußtsein, an dem ich nicht zweifle. Denn nur soweit ich nicht zweifele glaube ich. Keineswegs also ist es ein Bewußtsein, das weniger Gewißheit hätte, als Wissen oder Wollen, sondern gerade unmittelbare Selbstgewißheit und die Quelle aller anderen Gewißheit in uns. Alles Beweisen geht ja schließlich darauf zurück, das Bewußtsein eines Objekts auf die Gewißheit meines Selbst zurückzuführen. Denn mein Selbst ist das einzig Gewisse, an dem ich nicht mehr zweifeln kann, nicht etwa, weil ich logisch-theoretisch daran nicht zweifeln könnte — das kann ich ja! Aber das ist nur äußerlich, bloßer Lippendienst. In Wahrheit glaube ich ja doch daran und widerspreche mir so selbst, wieder nicht etwa logisch, sondern faktisch. Denn ich glaube nicht wirklich, was ich dann sage und denke. An mein Selbst glaube ich eben, solange ich lebe. Dieser Glaube ist das Selbstbewußtsein meines Lebens und nur mit diesem auszurotten. So ist unser Selbstbewußtsein ein Beispiel wahren Glaubensbewußtseins: in ihm bin ich mir meiner selbst unmittelbar bewußt, aber nicht als Objekt, sondern als frei bestimmendes d. h. als absolutes Subjekt, als Substanz, als frei schöpferische Seele, als Selbst.

So ist Glaube das eigentliche innere Wesen, der eigentliche Kern unseres Bewußtseins, theoretisches wie praktisches Bewußtsein sind seine bloß peripherischen Sphären. Denn im Erkennen wie im Wollen weiß sich unser Selbst nur auf von ihm unterschiedene Objekte bezogen, im Glauben dagegen auf sich selbst.

Um das Verhältnis von Erkenntnis, Wille, Glauben zueinander klar zu machen, kann man das von Empfindung, Trieb, Gefühl vergleichen. Diese Dreiheit zeigt jeder lebendige Organismus, schon das kleinste einzellige Tier. Im Gefühl ist das Lebendige nur auf sich selbst bezogen, ist sich darin unmittelbar seines eigenen Lebensprozesses bewußt: — Lebensgefühl, ein Bewußtsein, das wenn es durch ein äußeres Objekt passiv bestimmt ist, zur Empfindung, dagegen zum Trieb wird, sofern es sich aktiv auf ein solches Objekt bezieht. Das Lebensgefühl des Organismus ist der jeweilige Ausgleich, die Resultante, die synthetische Einheit seines Trieb- und Empfindungslebens. Dies Verhältnis von Empfindung, Trieb und Gefühl, zeigt eine auffallende Analogie zu dem von Wissen, Wollen und Glauben. Nur unterscheidet sich der Mensch von allen anderen Lebewesen durch die Form seines allgemeinen (aktuellen) Selbstbewußtseins. Die in die allgemeine Form des Selbstbewußt-

seins aufgenommene singuläre Empfindung wird bei ihm zur Allgemeinheit der Erkenntnis. Der singuläre Trieb wird durch die Form des Selbstbewußtseins zur Allgemeinheit des Willens. Unserem Lebensgefühl gibt aber das Selbstbewußtsein die Form des Glaubens. Glaube ist so die synthetische Einheit von Erkenntnis und Willen, theoretischem und praktischem Bewußtsein, ganz wie das Gefühl die von Trieb und Empfindung, von Aktivität und Passivität ist. Der Mensch ist das, was er glaubt, nicht das, was er bloß denkt oder will. Jeder Mensch hat seinen Lebensglauben, als das Prinzip seines ganzen Handelns und Denkens, ob er nun an Gott, an die Materie, an das Nichts oder an die Vernunft glaubt. Hier im Glauben bezieht sich der Mensch nur auf sich selbst, der Lebensglauben ist sein eigentlicher Schwerpunkt, indem er in sich ist, während sich im Wissen wie im Wollen nur seine Beziehung zu der Umwelt seiner äußeren Objekte ausdrückt. Zugleich findet aber Denken und Wollen im Glauben ihr gegenseitiges Gleichgewicht, ihre synthetische Einheit.

Schon Kant hat die Notwendigkeit eingesehen, ein drittes in unserem Bewußtsein anzunehmen, worin die Einheit des theoretischen und praktischen zu setzen sei. Kant selbst hat bekanntlich dies Dritte in der Urteilskraft zu finden geglaubt. Aber diese kantische Urteilskraft ist ja selbst doch nur wieder ein theoretisches Vermögen, bloß reflektierende Urteilskraft und ihre dann notwendige Beziehung zum Gefühl, erscheint darum so, wie sie Kant konstruiert, nur sehr gezwungen. Auch für Hegel ist die absolute Erkenntnis die identische Einheit der theoretischen und praktischen Erkenntnis, indem er dies Dritte aber wieder in das absolute Denken setzt, so behält es doch immer eine dem logischen, theoretischen verwandte und dem praktischen entgegengesetzte Struktur und Eigentümlichkeit. Die synthetische (dialektische) Einheit des theoretischen und praktischen in uns muß aber ein Drittes, ganz neues, von beiden Momenten selbst völlig verschiedenes Bewußtsein sein, und für dieses wüßte ich keinen besseren Namen als Glauben. Glaube ist zwar nicht gleich Gefühl, wie manche Religionsphilosophen meinten, ebensowenig wie Empfindung schon Erkenntnis ist, aber es ist das zum Selbstbewußtsein seiner selbst gekommene Lebensgefühl.

Der Glaube selbst ist immer mehr als bloßes Gefühl, er hat nicht die Singularität desselben. In ihm ist das Bewußtsein eines Allgemeinen und diese Form der Allgemeinheit unterscheidet ihn vom bloßen Erlebnis. Andererseits ist freilich wo Glaube auch

immer Gefühl, und nur im Gefühl hat der Glaube seinen eigentlichen Boden und slen eigentliches Leben. Der Glaube durchdringt aber mit der allgemeinen Form seines Selbstbewußtseins innerlichst das Fühlen und formt es so um. Das Gefühl des Glaubens selbst ist dann wohl die Liebe. Denn wirklicher Glaube ist nur dort, wo Liebe ist, so wie andererseits alle Liebe den Glauben voraussetzt, und mit dem Glauben schwindet.

Der Glaube ist so der eigentliche Grund und das innere Wesen unseres Selbstbewußtseins. Glauben freilich nicht im Sinne Humes als ein theoretisches, bezweifelbares Fürwahrhalten, auch nicht im Sinne Kants als ein praktischer Glaube oder als ein Postulat der praktischen Vernunft, noch weniger im Sinne von Fries oder Jacobi als ein unbestimmtes Ahnden, sondern Glauben im Sinne eines alles bestimmenden Vertrauens, einer unzweifelhaften Glaubensgewißheit.

So bleibt der Glaube als das eigentliche Absolute im menschlichen Bewußtsein; andererseits ist aber unser Bewußtsein von einem Absoluten eben Freiheit des Glaubens, nicht Notwendigkeit eines Wissens, zu dem man einen auch zwingen kann. Glaube ist immer nur soweit wirklich, als der Zweifel der Reflexion sich noch nicht an ihn herangewagt, nur in der Sphäre dieser Unreflektiertheit und Unbewußtheit. Glaube ist immer Glaube an ein Absolutes, sei es Glaube an Gott oder an die Materie, ans Nichts oder an die Wahrheit. Aber die Stufe des vollkommenen Selbstbewußtsein erreicht er erst dort, wo er sich bewußt wird Glaube zu sein, wo er in all dem besonderen, was er glaubt, doch nur den Glauben glaubt, wo er Glauben am Glauben wird, wo für ihn der Glaube das Absolute wird. Das Selbstbewußtsein der schöpferischen Freiheit ist die Idee, das Schauen (intellektuelle Anschauung, lumen gloriae). Der Mensch hat kein absolut schöpferisches Selbstbewußtsein, also hat er keine absolute Erkenntnis der Idee sondern nur Glauben an sie: »Der Mensch lebt nicht in der Idee (im Schauen), sondern im Glauben«. Der Glaube ist eben die wahre Idee des Menschen, und darum findet der Mensch erst in seinem Glauben sein wahres Selbstbewußtsein, die vollkommene Identität von Subjekt und Objekt (πίστις πίστεως). Nur im Glauben ist der Mensch wirklich schöpferisch, und der Glaube so der eigentliche Ursprung aller unserer Erkenntnis. Die Philosophie ist immer nur die theoretische Formulierung eines bestimmten Lebensglaubens, sein Ausdruck in der Sphäre des Gedankens. Man kann darum nie bloß theoretisch, logisch beweisen wollen, welche Philosophie die wahre ist. Objektiv betrachtet ist es die, welche

die Philosophie des wahren Glaubens ist. Welches aber der *wahre* Glaube ist, diese an das Innerste unseres Lebens greifende Frage, wird nicht mehr in der Sphäre theoretischen Bewußtseins, sondern in der des Glaubens entschieden. Das Leben des Glaubens ist das Ringen um den wahren Glauben des Lebens. Dieses Ringen ist der wahre Sinn und Inhalt der menschlichen Geschichte und der bloß theoretische Wiederschein dieses gigantischen Ringens im Reiche des Gedankens ist die Geschichte der Philosophie.

Dichtung und Weltanschauung.

Von

Anna Tumarkin (Bern).

Die Frage nach der Weltanschauung eines Dichters, die in den letzten Jahrzehnten so verpönt war, ist heute wieder an der Tagesordnung. Es gilt nicht mehr, wie zu Zeiten der reinen Formästhetik, als Zeichen der Unbildung, nach dem Gehalt eines Kunstwerks zu fragen. Wir treiben die Forderung der Reinheit der künstlerischen Form nicht so weit, daß die Form aus Mangel an entsprechendem Gehalt aufhört Form zu sein. Wenn es nach der Auffassung der Klassiker keinen künstlerischen Gehalt gibt ohne Form, oder, wie Schiller das ausdrückt, der Stoff der Schönheit »schlechterdings ein geformter Stoff sein muß«, so finden wir, daß es auch umgekehrt keine künstlerische Form ohne Gehalt gibt; die für sich genommen ästhetisch irrelevante Form wird erst dadurch, daß sie als Form eines Gehaltes erscheint, zur künstlerischen Form.

Wir denken an das Wort des Klassikers Goethe, auf den sich die Formästhetiker so gern berufen: »Zeichnen um zu zeichnen, wäre wie reden um zu reden. Wenn ich nichts auszudrücken habe, wenn mich nichts anreizt, wenn ich würdige Gegenstände erst mühsam aufsuchen muß . . . wo soll da der Nachahmungstrieb herkommen.« Und wir glauben nicht die Sphäre der Kunst zu überschreiten, wenn wir den Gehalt erforschen, den auszudrücken es den Künstler anreizt.

Dabei ist es aber nicht der individuelle Bildungsgang des Dichters, aus dem heraus wir den Gehalt seiner Dichtung zu verstehen suchen; denn insofern die Gedanken des Dichters außerhalb des Zusammenhangs seiner Dichtung in der zufälligen Folge seiner Studien bedingt sind, bleiben sie in dieser zufälligen Besonderheit und temporären Bedingtheit seine Privatangelegenheit, die für die

Psychologie des dichterischen Subjekts von Interesse sein mag, für den objektiven Wert der Dichtkunst aber nicht in Betracht kommt. Innerhalb des Zusammenhangs der Dichtung selbst suchen wir den Gehalt, als den lebendigen Kern, aus dem sie sich organisch entwickelt; und wo wir in allem Schaffen eines Dichters dieselbe ausgeprägte Einstellung dem Leben gegenüber erkennen, deren verschiedene Ausdrucksformen alle seine Werke sind, dort sprechen wir von der seine gesamte Dichtung beherrschenden Weltanschauung. So geht uns die Frage nach dem dichterischen Gehalt über in die Frage nach der Weltanschauung des Dichters, deren Bedeutung wir in einem ähnlichen überindividuellen Sinne auffassen, wie Dilthey die Bedeutung des Erlebnisses des Dichters aufgefaßt hat. Große Dichter ziehen an uns vorbei, als Träger dichterischer Weltanschauung, und darüber erhebt sich die Frage, was das Wesen dichterischer Weltanschauung als solcher ausmacht.

Was verstehen wir unter Weltanschauung, wenn wir von der Weltanschauung Goethes oder Schillers, von der Weltanschauung der Klassiker oder der Romantiker, der Antike oder der Moderne sprechen?

Zunächst nicht den Inbegriff der fachwissenschaftlichen philosophischen Bildung des Dichters; außer Beziehung zum inneren Wesen der Dichtung, bleibt dieser Inbegriff auch eine Privatangelegenheit des Dichters. Daß der Dichter philosophische Bildung besitzt, bedeutet noch nicht einen inneren Zusammenhang zwischen seiner Dichtung und seiner Philosophie, sondern nur den zufälligen Zusammenhang zwischen dem Dichter und dem Philosophen, die in e i n e r Person vereinigt sind. Den Wert eines Dichters erhöht es nicht, daß er zugleich geschulter Philosoph ist, und er wird kein größerer Dichter dadurch, daß er auch noch ein mittelmäßiger Philosoph ist. Schillers Studium der kantischen Philosophie oder die Beziehungen der Romantiker zur idealistischen Philosophie mögen nicht ohne Einfluß geblieben sein auf die Werke dieser Dichter; für den dichterischen Charakter dieser Werke aber bleibt ein solcher Einfluß so zufällig, wie nur der Einfluß heterogener Betätigungen aufeinander sein kann. Denn die Sphären der Dichtung und der systematischen Philosophie decken sich nicht, sie berühren sich nur in dem Begriff der Weltanschauung. Die Philosophie ist ihrer Methode nach Wissenschaft; und wenn sie auch, im Unterschied von anderen Wissenschaften, auf eine Weltanschauung zielt, so unterscheidet sie sich wiederum von jeder anderen Form der Weltanschauung dadurch, daß der Weg zu dieser in ihr durch systematische

Beweisführung geht und weder durch unmittelbares Lebensgefühl abgekürzt werden darf noch durch unbegründeten Glauben. Ohne die philosophische Grundlegung, die zurückgeht auf die Einheit der letzten Prinzipien der Erkenntnis, bleibt innerhalb der Philosophie die Weltanschauung wurzellos. Die philosophische Weltanschauung ist nicht eine Blüte, die mühelos gepflückt sein will, und Wert hat sie nur, wenn sie sich aus dem ganzen Bau des philosophischen Systems ergibt. Eine Philosophie, welche die Weltanschauung an den Anfang stellt, statt damit den Bau abzuschließen, entbehrt eines sichern Grundes und bleibt, mag der Inhalt der Weltanschauung noch so positiv sein, philosophisch bodenlos.

Gerade diese systematische Grundlegung aber, die den philosophischen Charakter der Weltanschauung bedingt, liegt außerhalb der Sphäre der Dichtung; und so verbieten sich innerhalb der Dichtung direkte Anleihen bei der Philosophie um so mehr, je strenger der eigentümliche Charakter der letzteren gewahrt ist.

Nur die Weltanschauung, als das letzte Ergebnis der philosophischen Forschung, kann dem schaffenden Dichter zustatten kommen, wobei es aber für seine dichterischen Zwecke ohne Belang ist, ob diese Weltanschauung, die er, als gefestigte Einstellung dem Leben gegenüber, zu seiner Kunst mitbringt, philosophisch erarbeitet oder auf anderem Wege gewonnen ist. Wir sprechen von der Freiheitsdichtung Schillers oder von der pantheistischen Dichtung Goethes, ohne bei der ästhetischen Beurteilung beider darauf Rücksicht zu nehmen, ob Schillers Freiheitslehre von Kant oder Goethes Naturlehre von Spinoza beeinflußt worden ist. Auch wo ein solcher Einfluß philosophischer Studien auf die Weltanschauung des Dichters stattgefunden hat, findet diese Weltanschauung nur losgelöst von dem wissenschaftlichen Ursprung Eingang in die Dichtung, als unbedingte, auf sich selbst beruhende Einschätzung von Welt und Leben, die von der Dichtung aus, als lebendige Kraft, ihrerseits rückwirken kann auf die Entwicklung des philosophischen Denkens. So bleibt die Anleihe, die Schiller, als Dichter, bei Kant und Fichte gemacht hat, an Bedeutung weit zurück hinter der großen Wirkung, welche er, als künstlerisch orientierter Denker, auf die nachfolgenden Philosophen, auf Hegel vor allem ausgeübt hat. Als lebendige Kraft, die sich nicht in abstrakte Begriffe auflösen läßt, gewinnt die Weltanschauung des Dichters in seinem Schaffen Form, als jener »würdige Gegenstand«, den auszudrücken es den Dichter anreizt.

Doch auch noch in einem anderen Sinne läßt sich bei einem Dichter von einer Weltanschauung sprechen; von einer Weltan-

schauung, die in viel engerer Beziehung steht zum Wesen der Dichtung, als jene vom Dichter unabhängig von seiner Kunst gewonnene und in dieser nur niedergelegte Einschätzung von Welt und Leben; von einer Weltanschauung, die die Dichtung nicht bloß ausdrückt, sondern auch selber hervorbringt.

Der Begriff Weltanschauung besagt, daß die Welt, in der wir stehen, für uns zugleich Gegenstand der Betrachtung ist, daß wir also nicht restlos aufgehen in Genuß und Bedürfnis des Lebens, sondern uns Freiheit genug wahren, um uns die Wirklichkeit als Objekt entgegenzuhalten. In diesem Sinne ist die Kunst so gut eine Form der Weltanschauung, wie die Philosophie oder die Religion; denn wie diese, bedeutet auch sie eine Befreiung von dem Zwang der Wirklichkeit, eine Objektivierung des Lebens, dem gegenüber sie Distanz schafft. Nicht dadurch daß sie eine auf anderen Geistesgebieten erarbeitete Weltanschauung zum Ausdruck bringt, sondern erst dadurch, daß sie selbst eine weltanschauungsbildende Kraft wird, tritt die Kunst jenen als gleichwertig an die Seite.

Weniger als irgend ein Kulturwert dient die Kunst der Befriedigung realer Bedürfnisse des Lebens; als ihren Adelsbrief preist es Schopenhauer, daß sie das Vorrecht hat, unnütz zu sein. Jene Freiheit aber von allen Bedürfnissen, die alle geistige Kultur erstrebt, gewährt sie in unmittelbarster Weise, ohne den Umweg der begründenden Beweisführung und ohne die Voraussetzung des verheißenden Glaubens; sie schenkt uns die Freiheit dem Leben gegenüber, nicht indem sie an die Stelle des Lebens andere Werte setzt, sondern indem sie das Leben selbst gestaltet. Insofern ist sie »Weltanschauung« im eigentlichsten Sinne des Wortes: im unmittelbaren Schauen erfaßt sie ihre Welt; und was sie schaut, das subjektive Erleben, wird erst durch dieses Schauen zu einem objektiven, zur Welt. Im Unterschied von anderen weltanschauungbildenden Kräften erhebt sie uns über den Zwang des Lebens, ohne den Boden des Lebens zu verlassen; sie gibt uns Herrschaft über das Leben, indem sie uns es leben läßt; die Freiheit, die sie uns schenkt, muß weder durch Abstraktion, noch durch Ueberwindung von Lebensinhalten erkauft werden; sie nimmt den vollen Inhalt des Lebens in sich auf und, ihn gestaltend, bewirkt sie es, daß wir frei werden nicht vom Leben, sondern im Leben.

Diese befreiende Wirkung der Kunst haben die Dichter immer gepriesen; Goethe vor allen, der seine Dankesschuld an die Dichtung oft und gern gestand:

»Du gabst mir Ruh, wenn durch die jungen Glieder
Die Leidenschaft sich rastlos durchgewühlt:
Du hast mir, wie mit himmlischem Gefieder,
Am heißen Tag die Stirne sanft gekühlt.«

Und wie der Dichter sich aus dem stürmischen Element der Leidenschaft in die erlösende Sphäre der Dichtung rettet, so wird sie auch uns zum »Wiegenlied unserer Schmerzen«.

Von jeher haben Dichter und Denker das Wesen dieser befreienden Wirkung zu erforschen gesucht.

Am nächsten liegt es dabei an jene Erleichterung zu denken, die uns jede Aeußerung unseres Leidens gewährt, ganz abgesehen von der Teilnahme, die sie uns sichert, bloß als Auswirken des Gefühls, als Kundwerden unseres Inneren.

»Die Träne hat uns die Natur verliehen,
Den Schrei des Schmerzens, wenn der Mann zuletzt
Es nicht mehr trägt.«

Dieselbe Erleichterung erfahren auch wir, wenn im Spiegel der Dichtung unsere eigenen Erlebnisse zur Auswirkung gelangen und unter ihrem Schleier, »in der Musen stillem Hain« auch das sich ans Licht wagt, was man in Prosa nicht gern beichten würde.

Im Mitfühlen mit dem Dichter und seinen Gestalten geben wir uns vorbehaltlos Gefühlen hin, die wir im wirklichen Leben, uns beherrschend, zurückhalten. Dieses Nachlassen der Selbstbeherrschung gegenüber der dichterischen Darstellung von Leidenschaften ist es, worauf sich die große Anklagerede gegen die Dichtung in Platos »Staat« gründet: »Was bei eigenem Leid gewaltsam zurückgehalten wurde und darnach hungerte, zu weinen und genug zu klagen und sich zu ersättigen, da es von Natur darauf angelegt ist, dergleichen zu begehren: das ist gerade das, was von dem Dichter gesättigt wird und Freude empfindet. Das Beste aber in unserer Natur läßt, da es durch Vernunft und Sitte noch nicht genügend erzogen ist, in der Wachsamkeit gegen das Tränenbedürftige in uns nach, weil es doch fremde Leiden betrachtet und für sich nichts Schimpfliches darin sieht, einen fremden Mann zu loben und zu bemitleiden, wenn er, obwohl er behauptet, ein Edler zu sein, maßlos trauert.«

Was die Beherrschung der Gefühle im wirklichen Leben bedingt, der Kunst gegenüber aber »in der Wachsamkeit nachläßt«, ist nicht bloß das Bewußtsein der sittlichen Würde, die im Leiden nicht preisgegeben werden dürfe; es ist auch die einfache Notwen-

digkeit des Lebens, dem gegenüber wir unserer ganzen Kraft bedürfen, um uns zu behaupten und gegen feindliche Kräfte zu wehren; es ist der gesunde Wille, der dem untätigen Gefühle natürlichen Widerstand entgegensetzt. Und wie jene Besinnung auf die sittliche Würde des Menschen nachläßt beim Mitempfinden fremder Leiden, so fallen auch diese Hemmungen, die aus dem Widerstand des sich gegen das überhandnehmende Gefühl wehrenden Lebenswillens erwachsen, fort gegenüber dem Schattenreich der Kunst, das jenseits des realen Zusammenhangs des praktischen Lebens steht.

Je weniger der Zustand der künstlerischen Betrachtung den Bedürfnissen und Normen des praktischen Lebens unterstellt ist, desto ungehinderter kommen darin alle Gefühle zur Auslösung. Diese Auslösung von Gefühlen, die sonst zurückgedrängt wurden, nicht abreagiert und daher drückende Spannungen zurückgelassen haben, muß als Erleichterung empfunden werden. Bei der Bernaysschen Deutung der aristotelischen *κάθαρσις* wird eben diese Seite der Kunstwirkung hervorgehoben.

Deckt sich aber diese Entladung aufgespeicherter Gefühlsspannungen mit jener befreienden Wirkung, in der wir die weltanschauungbildende Kraft der Kunst suchen?

Wie ein Arzt zu Heilzwecken zur Aussprache bringt, was den Kranken drückt, so bedient sich auch die Dichtung zum Bewirken jener Befreiung durch die Kunst der lebhaften Erregung latenter Leidenschaften. Einem Goethe war diese Analogie der Dichtung mit der Heilkunst wohl bekannt: »Innig verschmolzen mit Musik heilt sie alle Seelenleiden aus dem Grunde, indem sie solche gewaltig anregt, hervorruft und in auflösenden Schmerzen verflüchtige.« (Wanderjahre). So wenig aber wie der gute Arzt, bleibt auch die Dichtung bei der bloßen Erregung von Leidenschaften stehen, sondern wie jener, so will auch diese uns die Fassung, die Besonnenheit geben, durch die wir die Herrschaft über unsere Gefühlswelt wieder erlangen; jene Erregung, jene Auslösung vorhandener Gefühlsspannung ist nicht der angestrebte Zustand selbst, sondern nur der Weg zur freien Ausgeglichenheit, bei welcher die Gefühle nicht, wie vor jener Auslösung, unterdrückt, sondern frei beherrscht werden. Vermag der Arzt uns die Fassung gegenüber den künstlich heraufbeschworenen Gefühlen durch Appellieren an unsere Vernunft nicht wieder zu geben, findet er uns für die Gründe, durch die er unseren Willen stärken will, nicht mehr empfänglich, so erweist sich jene Erregung als ein sehr zweideutiges Mittel, das die Gefahr völliger Desorientierung in sich birgt. Und bliebe die Wirkung der Kunst

auf solche Aufhebung von Gefühlshemmungen beschränkt, so würde sie nicht eine Beherrschung und Gestaltung des Lebens bedeuten, sondern ein fassungsloses Ausgeliefertsein an dessen Reize, denen gegenüber sie uns ganz wehrlos ließe.

Das ist es, was Plato der Dichtung zum Vorwurf macht, und weil er diese Wirkung auch auf die Wohlgesinnten befürchtet, bei denen »das Beste in unserer Natur noch nicht genügend durch Vernunft und Sitte erzogen ist«, verweist er die Dichter aus seinem Erziehungsstaat. Damit soll nicht ein Werturteil über den Dichter und seine Kunst gefällt werden; er soll nur unschädlich gemacht werden für die, welche noch nicht genügend erzogen sind: bekränzt läßt Plato den Dichter, als einen heiligen Mann aus seinem Staate hinausgeleiten. Offenbar erscheint Plato die gefürchtete Wirkung nicht als notwendig, im Wesen der Dichtung begründet; er scheint vielmehr auch eine andere Wirkung zu kennen, auf jene wenigen, die er ausdrücklich von der Gefahr des Verderbens durch die Dichtung ausnimmt, eine Wirkung, die ihrem Wesen mehr entspricht und um derentwillen er sie, selber ein unvergleichlicher Dichter, verehrt; es ist die Wirkung, bei der die künstlerische Erregung die innere Fassung, wie sie zu Platos Ideal des genügend erzogenen Menschen gehört, nicht ausschließt, sonder sie vielmehr bedingt.

Diese positive Wirkung der Kunst hat Plato freilich im »Staat« nicht dargestellt [1]); in den Rahmen seines »Staates«, dessen Gedankengang in der Idee des Guten gipfelt, gehört sie nicht. Denn nicht durch höchste Einsicht, auf die Platos Ideengang im »Staat« hinzielt, wird in der Kunst jene innere Fassung bewirkt, sondern durch rein künstlerische Mittel, durch das Waltenlassen der künstlerischen Form, die sich der Erregung bemächtigt, um erst durch deren Gestaltung das innere Gleichgewicht erstehen zu lassen.

Das ist das Eigentümliche an der künstlerischen Wirkung, daß hier die innere Fassung, die Besonnenheit, auf die jede geistige Tätigkeit hinstrebt, sich verbindet mit der Erregung aller Lebensenergien. Sie tritt nicht an die Stelle der Erregung, diese verdrängend, sondern richtet sich auf sie, ihr die Unmittelbarkeit lassend. Wo der Dichter uns die Besonnenheit gegenüber den erregten Affekten dadurch wiedergibt, daß er uns ein Werturteil über sie nahelegt, bleibt diese nachträglich auf die Erregung folgende Beherrschung der Affekte außerhalb der rein künstlerischen Wirkung, die der

---

[1]) Hingegen scheint das dritte Buch der »Gesetze« unter dem Bilde des Rausches der Bejahrten auf diese positive Wirkung der Kunst hinzuweisen.

Kunst allein eigen ist und in der die Gefühlserregung von Anfang an sich mit Besonnenheit verbindet.

Durch das Waltenlassen der Form wird diese eigentümliche künstlerische Wirkung erzeugt. Ihrem Ursprung nach wurzelt die künstlerische Form in allen ihren Modifikationen in den natürlichen Ausdrucksbewegungen des Menschen [1]). Aus unmittelbaren Aeußerungen menschlichen Erlebens hat sich das Wort des Dichters, die rhythmische und melodische Tonbewegung des Musikers, die in der Linie festgehaltene Bewegung des bildenden Künstlers herausdifferenziert; und durch Analogie mit solchen natürlichen Lebensäußerungen sprechen auch die Formen der entwickelten Kunst zu uns.

Aus diesem ursprünglich ausdrückenden Charakter der Kunstform erklärt sich auch jene unmittelbare lebhafte Gefühlserregung, die die Kunst in uns bewirkt ohne entsprechende sachliche Gründe, jenes neuerdings als »Einfühlung« viel besprochene künstlerische *συμπάθειν*, das ohne ein vermittelndes Wissen von realen Leiden in uns erst die Vorstellung von leidenden Menschen lebendig macht [2]).

Aber nicht unverändert hält die Kunst die Gesamtheit unserer natürlichen Erlebnisäußerungen fest, sondern sie unterwirft sie einer bewußten Umgestaltung nach den Gesetzen der Schönheit: aus der Gesamterscheinung des leidenschaftlich erregten Menschen, dessen ganzer Organismus unter dem Druck der Erregung steht und davon zeugt, daß das innere Gleichgewicht verloren ist, bei dem die Stimme, die freien Bewegungen der Glieder, die dem Wollen entzogenen Reflexbewegungen, selbst die organischen Funktionen den inneren Aufruhr verraten, wird eine einzelne Bewegung losgelöst, eine Bewegung, die zwar mit den Erregungszentren in Verbindung steht, aber doch auch von dem Willen bewußt geregelt, gemäßigt werden kann, keine Reflexbewegung, keine durch organische Funktionen bedingte Formveränderung; und diese einzelne, aus dem ursprünglichen Ganzen losgelöste Bewegung, die schon durch die Isolierung in die Sphäre des Bewußtseins gehoben ist, wird nach ästhetischen Forderungen geformt: der Schrei des Schmerzens, den die Natur uns verleiht, »wenn der Mann zuletzt es nicht mehr trägt«, wird rhythmisch und harmonisch gestaltet, in kunstvolle Melodie und Rede umgesetzt. Nicht der unmittelbare Ausfluß, nicht das unwillkürliche und un-

---

[1]) Schon Plato weist an jener Stelle der »Gesetze«, wo er die Kunst als eine Form des Rausches darstellt, auf diesen ihren Ursprung hin.

[2]) Näheres darüber in dem Aufsatze »Idealität der ästhetischen Gefühle«, Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik Bd. 125.

bewußte Produkt der Erregung, sondern ihr bewußt geformter Niederschlag ist die Ausdrucksform der Kunst; in ihr ist die natürliche Aeußerung des Inneren vereinfacht, stilisiert, zu einem bewußten Symbol menschlichen Erlebens geworden. Und als bewußtes Symbol erregt sie in uns nicht nur ein entsprechendes Erleben, sondern auch das Bewußtsein dieses Erlebens, eben jene Besonnenheit, welche den künstlerischen Eindruck scheidet vom unmittelbaren Erleben, jene Besonnenheit, welche bei aller Lebhaftigkeit der Gefühlserregung durch die Kunst uns die Freiheit und ästhetische Gleichmütigkeit sichert.

Wie im Affektzustand die bewußte Mäßigung des Ausdrucks unserer Gefühle uns die Herrschaft über dieselben wiedergibt, so fühlt sich auch der Dichter, wie der Betrachter, durch die künstlerische Gestaltung des Lebens von dessen Zwang befreit.

Für diese befreiende Wirkung der gestaltenden Form dankt der Dichter der gütigen Natur:

»Sie ließ im Schmerz mir Melodie und Rede,
Die tiefste Fülle meiner Not zu klagen;
Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt,
Gab mir ein Gott zu sagen, wie ich leide.«

Und dank dieser künstlerischen Stilisierung verlieren auch wir, die Betrachter, bei aller Lebhaftigkeit der Einfühlung nie das Bewußtsein, daß wir auf dem heiligen Boden der Kunst stehen; und während die Kunst alle Lebensgefühle in uns anklingen läßt, bleiben wir frei von jener Befangenheit, die es uns im Leben unmöglich macht, unseren eigenen Gefühlen objektiv entgegenzutreten. Wie in der Wirklichkeit die besonnene Selbstbeherrschung unserer Mitmenschen auch uns deren ruhige Beurteilung erleichtert, uns erhebt über passives, dumpfes Mitleiden, so erhebt uns das künstlerische Waltenlassen der Form über das krankhafte Versinken im eigenen Gefühl zur freien Betrachtung des Lebens, als eines Objektiven, von uns Losgelösten.

Wir brauchen uns der Erregung, der Tränen vor der Kunst nicht zu schämen, haben doch die größten Dichter, unter ihnen auch Goethe, eine lebhafte »pathologische« Wirkung der Kunst, deren sie sich nicht zu erwehren vermochten, gestanden; aber wenn wir in der Kunst nichts anderes suchen, als diese nervenreizende Rührung, dann ist es nicht Kunst, was wir suchen, dann flüchten wir uns nur darum zum Spiel der Kunst, weil wir zu schwach sind für den Ernst des Lebens und seine Forderung eines aktiven Verhaltens.

Statt dieser aber stellt die Kunst eine andere Forderung an uns: daß wir uns lossagen von dem eigenen Ich, als dem Mittelpunkt, von dem aus alles andere klein erscheint, und daß unsere Betrachtung des Weltgeschehens nicht in eitler Selbstbespiegelung stecken bleibe, sondern sich zu jenem selbstlosen Schauen erhebe, das durch eigene Gefühle hindurch das Leben selbst erfaßt, zu dem Schauen des klaren Weltauges, das Schopenhauer in jeder echten Kunst findet. Auch die Kunst verlangt von uns, daß wir reinen Herzens werden, daß wir jene wahre Demut erlangen, die aus Liebe zu einem Größeren fließt; auch sie will uns zurückführen zur Reinheit und Unschuld des Kindes, dessen Lebenswertung noch nicht von jener raffinierten Eitelkeit vergiftet ist, die in allem Weltgeschehen nur Widerschein der eigenen Vollkommenheit sucht. Und diese Reinheit der Betrachtung verlangt die Kunst von uns in bezug auf die ganze Fülle des Inhalts, den nur ein Leben voller Erfahrung bietet.

Als Goethe in Italien seine Jugendwerke wieder vornahm, um sie entsprechend seiner neuen reineren Kunstauffassung umzugestalten und in ihnen »bewußt die Form walten zu lassen«, charakterisierte er selbst das Wesentliche dieser Umgestaltung als »fast gänzliche Entäußerung der Leidenschaft«; und er wies für die neue Kunst auf »ein artiges Gleichnis« seines Freundes Tischbein hin: ein »Opfer, dessen Rauch, von einem sanften Luftdruck niedergehalten, an der Erde hinzieht, indessen die Flamme freier nach der Höhe zu gewinnen sucht«.

Im Selbstentäußern erhebt sich die reine Kunst über den Rauch individueller Leidenschaft. Dadurch tritt sie erst in die Reihe höherer Idealwerte; denn Selbstentäußerung setzt alle geistige Kultur voraus: mit ihr beginnt alle Erkenntnis, die über den subjektiven psychischen Vorgang hinausgeht zu dem objektiven Bestand, dessen Bewußtsein uns durch jenen psychischen Vorgang vermittelt worden ist; auf ihr beruht jede ethische Wertung, die über zufällige Bedürfnisse eines Individuums hinausführt zu einem Soll, das jenseits von aller Bedingtheit bleibt; und in ihr wurzelt auch die religiöse Hingabe an eine höhere Macht, in der der endliche Wille unter Preisgabe aller individuellen Ziele aufgeht.

Wenn wir diese Selbstentäußerung auf künstlerischem Gebiete kennzeichnen als das Waltenlassen der Form, so stimmt das auch überein mit dem Gebrauch des Begriffs Form im philosophischen Denken, das die Form der Erkenntnis oder die Form der Wertung entgegensetzt der Materie des subjektiven sinnlichen Zustandes. Was aber die künstlerische Form unterscheidet von den übrigen For-

men gestaltender Bewußtseinstätigkeit, das ist das eigentümliche Verhältnis, in welches sie hier zur Materie des subjektiven Zustandes tritt. Diese letztere, also die Leidenschaft, deren Entäußerung der reinen Kunst eignet, das unmittelbare Leben, von dessen Andrang uns die Kunst befreit, soll nicht wie die sinnliche Begierde, als Materie des sittlichen Wollens, oder das sinnliche Empfinden, als Materie der objektiven Erkenntnis, überwunden und aufgehoben werden, sondern sie bleibt in ihrer ganzen Subjektivität der eigentliche Gegenstand der Kunst; das flüchtige Leben in seiner begrifflich überhaupt nicht faßbaren Flut will die Kunst festhalten; das rein Subjektive, was wir sonst nie ergreifen, weil das Leben es nur lebt, das Denken aber davon abstrahiert, will sie uns gegenständlich machen; nicht dadurch daß sie dieses rein Subjektive in objektive Werte umsetzt, die lebendige Flut in Wellenbewegungen zerlegt und in Zahlen ausdrückt, sondern gerade dadurch, daß sie das fliehende Leben selbst ergreift und im Fluge festhält, »dem Augenblick Dauer verleihend«.

Als »Bewußtwerdung des Lebens, des bisher unbewußten Lebens« charakterisiert Richard Dehmel die Kunst, und Friedrich Hebbel, der als »das Elementarische der Poesie« die Lyrik bezeichnet, sagt von dieser: »Die lyrische Poesie soll das Menschenherz seiner schönsten, edelsten und erhabensten Gefühle teilhaftig machen«, d. h. nicht bloß uns die Gefühle erleben lassen, sondern uns zum Bewußtsein bringen, daß wir sie erleben. Sie soll durch ihre Form aus dem ganzen Gefühlsleben das *eine* Gefühl herausheben, wie die Sonne durch ihr Licht den einzelnen Tropfen aus dem Regen heraushebt; sie soll das Leben »als werdend und doch zugleich geworden darstellen«.

Durch solches Fixieren und Gegenständlichmachen des flüchtigen subjektiven Erlebens gibt uns die Kunst einen Halt gegenüber dem Andrang der Lebensmächte, den nur sie allein »auf der schwankenden Erde« zu geben vermag.

Die großen Denker des 17. Jahrhunderts sprechen gern von der leidenschaftslosen Ruhe, mit welcher der Philosoph ohne jede Voreingenommenheit des Interesses das menschliche Leben betrachtet, »als handelte es sich um Linien, Flächen oder Körper« (Spinozas »Ethik«, III. Buch, Vorwort). Die Ruhe des Mathematikers, der von dem vollen Inhalt des Lebens abstrahiert, tritt uns aus Form und Inhalt von Spinozas »Ethik« entgegen.

Auch die Kunst kennt eine »schöne Gleichheit des Gemüts«, aber diese braucht nicht auf Kosten des lebendigen Reichtums der

Wirklichkeit erkauft zu werden. Die Devise des Dichters ist nicht das Descartessche: »Ich will meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen und alle meine Sinne ablenken; ich will die Bilder der körperlichen Dinge . . . als eitel und falsch gleich nichts achten.« Der Dichter hat die entgegengesetzte Tendenz:

»Trinkt, o Augen, was die Wimper hält,
Von dem goldnen Ueberfluß der Welt.«

Und wenn die praktische Tätigkeit auf Bekämpfung der Leiden und Ueberwindung der Leidenschaft ausgeht, wenn das religiöse Verhalten über das wirkliche Leben hinausweist auf ein besseres Jenseits, so hört für die Kunst jenseits vom Leben und seinen Regungen alles Interesse überhaupt auf; die Freiheit, die sie uns gegenüber dem Leben schenkt, beruht nicht auf Ausschaltung, sondern auf Gestaltung von dessen Pathos; was Schiller »lebende Gestalt« nennt (»Br. üb. ästh. Erz.«), die Vereinigung der Fülle des Lebens mit der Form, macht ihr Wesen aus.

Durch die Kunst bringt der Mensch Form in das Leben und gewinnt dadurch auch Freiheit über das Leben.

Diese künstlerische Befreiung vom Zwang des Lebens durch das Gestalten seiner Inhalte können wir auch als die eigentümliche dichterische Weltanschauung bezeichnen, als die Weltanschauung, die der Dichter nicht neben seiner Dichtung besitzt, sondern durch die Dichtung erst erlangt. Erst durch dieses Erheben des unmittelbaren subjektiven Erlebens zum objektiven Weltinhalt ist dem Dichter seine Dichtung selbst zu einer Weltanschauung geworden, einer Weltanschauung, die nicht wie die philosophische die Gesamtheit vorhandener Weltinhalte voraussetzt, sondern was sie schaut erst zur Welt erhebt, in einem einzelnen, voll erlebten Moment eine ganze Welt umspannend, einer Weltanschauung, die die Universalität philosophischen Denkens ersetzt durch die Tiefe des künstlerischen Schauens. Diese rein dichterische Weltanschauung hat Gottfried Keller im Sinn, wenn er, die Flut des Lebens zu fassen, die Götter bittet um »zierliche Geschirre . . . und Marmor, um zu bauen den festen Damm zur Rechten und zur Linken«.

In diesem Sinne sind Form und Gehalt der Kunst nicht getrennte Erscheinungen, sondern der tiefste Gehalt ist in der Form selbst bedingt. Wenn wir der Form diese Bedeutung beilegen, so meinen wir natürlich nicht jene tote traditionelle Form, die der Dichter aus der Ueberlieferung schöpft, um einen beliebigen Inhalt in sie zu gießen, nicht die Fertigkeit der Technik, die gar keine Beziehung hat zu dem Gehalt, den der Dichter zum Ausdruck bringt, sondern jene lebendige

Form, die aus dem, was der Dichter zu sagen hat, organisch erwächst und darauf zurückwirkt und die daher immer einzig in ihrer Art und nicht übertragbar ist, diesem Stoff angepaßt, dieses Erlebnis zu gestalten bestimmt, so daß der eigentlichen dichterischen Form nun auch ein geformter Stoff, was wir eben den Gehalt der Dichtung nennen, entspricht.

So können wir Schillers Wort verstehen, »daß die Schönheit nur die Form einer Form ist und daß das was man ihren Stoff nennt, schlechterdings ein geformter Stoff sein muß« (Brief an Körner, 25. I. 1793). Eine Anwendung dieses Satzes auf dichterische Kritik enthält Schillers Rezension von Bürger. Ihren Ausgangspunkt bildet die Forderung an den Dichter, die Individualität, die er uns in seiner Dichtung zeigt, »zur reinsten, herrlichsten Menschheit hinaufzuläutern«, damit sie es »wert sei, vor Welt und Nachwelt ausgestellt zu werden«. Darauf gründet sich Schillers vernichtendes Urteil über Bürger, der sich in seinen Gedichten nicht als gereifter, vollendeter Geist darstellt und dessen Produkten nur deswegen die letzte Hand fehlen möchte, weil sie ihm selbst fehlte; seine lyrischen Gedichte seien bei aller poetischen Diktion unpoetisch empfunden, gedichtet nicht »aus der sanftern und fernenden Erinnerung«, sondern unter der gegenwärtigen Herrschaft des Affekts, nicht nur Gemälde, sondern auch Geburten einer ganz individuellen Seelenlage. Aber der »Dichter nehme sich ja in acht, mitten im Schmerz den Schmerz zu besingen . . .. Selbst in Gedichten, von denen man zu sagen pflegt, daß die Liebe, die Freundschaft usw. selbst den Pinsel dabei geführt habe, hatte er damit anfangen müssen, sich selbst fremd zu werden, den Gegenstand seiner Begeisterung von seiner Individualität loszuwickeln, seine Leidenschaft aus einer mildernden Ferne anzuschauen«. — »Wenn es auch noch so sehr in seinem Busen stürmt, so müsse Sonnenklarheit seine Stirne umfließen.«

Wie streng uns auch diese Kritik aus der ethisch rigorosesten Zeit Schillers scheinen mag, ihr Kern bleibt ein treuer Ausdruck der ganzen klassischen Kunstauffassung, der klassischen Forderung eines »geformten Stoffes«, des Waltenlassens der Form auch in bezug auf den Inhalt der Dichtung. Was Schiller hier bei Bürger vermißt, das bewundert er am meisten bei Goethe — »die eindeutige Klarheit, Glätte und Durchsichtigkeit, die Tiefe bei einer ruhigen Fläche«, »die schöne Gleichheit des Gemüts aus der alles geflossen ist«. (Briefäußerungen über »Wilhelm Meister«); und dieselbe ästhetische Gleichmütigkeit strebt er auch in der eigenen Dichtung als die höchste künstlerische Vollendung an.

Es ist das Ideal des inneren Maßes, das Ideal des ästhetischen Verhaltens überhaupt, das für die klassische Weltanschauung darum besonders charakteristisch ist, weil es in ihr von der Kunst auf das ganze Leben übertragen wird und aller Wertung denselben ästhetischen Stempel aufdrückt. Und zwar gilt das nicht nur von der Weltanschauung Goethes und Schillers, sondern ebenso von derjenigen der Renaissance und der Antike und jeder Epoche, die sich auf den Boden der Antike stellt und die wir darum ihrer Richtung nach als klassisch bezeichnen. Und so allgemein stehen wir auf dem Boden der klassischen Kunst, daß dieses klassische Ideal uns als die dem Künstler überhaupt eigentümliche Einstellung zum Leben erscheint.

In diesem Sinn hat Gottfried Keller das Ideal des Maßes als dichterisches Motiv im »Grünen Heinrich« verwertet, in Form des Segenswunsches, den der alte Eichmeister dem jungen auf die Wanderschaft ausziehenden Künstler mitgibt: »Und nun will ich Euch zum guten Abschied noch eichen, daß Ihr in allen Dingen Maß haltet.« Er holte ein längliches Futteral herbei, nahm aus demselben ein amtliches Urmaß, fein aus glänzendem Metalle gearbeitet, legte es mir an den Hals und sagte: »Bis hier hinauf dürfen Glück und Unglück, Freude und Kummer, Lust und Elend gehen und reichen. Mag's in der Brust stürmen und wogen, der Atem in der Kehle stocken! Der Kopf soll oben bleiben bis in den Tod!«

Solange wir auf dem Boden der klassischen Kunst stehen und uns an ihr orientieren, erscheint uns solches Maßhalten in allen Dingen als der allgemeine Charakter künstlerischer Weltanschauung überhaupt. Es gibt darnach keine wesentlich verschiedenen Typen der Weltanschauung, sondern nur graduelle Unterschiede innerhalb der *einen* dichterischen Weltanschauung, Unterschiede zwischen mehr oder weniger strenger Gestaltung des Lebens. So viel Kunst so viel Form, innere so gut wie äußere.

Aber gerade die neuesten Richtungen der Dichtung weisen eine solche Beschränkung auf Prinzipien der klassischen Kunst, wie sie sich die Aesthetik bis vor kurzem gestatten konnte, zurück. Und ihnen reihen sich aus der Vergangenheit immer neue Erscheinungen der Kunst an, die alle darin übereinstimmen, daß sie im prinzipiellen Gegensatz zur klassischen Kunst stehen; und zwar nicht weil sie die Vollendung der klassischen Form noch nicht erreicht haben, sondern weil sie sich unter das Joch der klassischen Form nicht beugen wollen. Von der primitiven Kunst an, in der wir heute mehr als bloße künstlerische Unbeholfenheit zu sehen glauben, durch ver-

schiedene Kreise der orientalischen Kunst und durch manche mit den Blüteperioden des klassischen Geschmacks abwechselnden Epochen der okzidentalischen Kunst bis zu all den modernen Strömungen, bei deren Beurteilung der klassische Maßstab versagt, — eine Reihe, die sich uns in ihrer Unabhängigkeit von der Reihe der klassischen Kunstentwicklung immer mehr als eine ununterbrochene, nur mehr oder weniger deutlich sichtbar werdende Entwicklung offenbart. Noch erscheint uns, die wir an der klassischen Kunst erzogen sind, das Wesen dieser anderen Kunst rätselhaft, es fällt uns schwer, neben dem allen ihren Erscheinungen gemeinsamen Gegensatz zur klassischen Kunst auch den positiven gemeinsamen Grundzug dieser Erscheinungen zu bestimmen.

Gelingt es uns aber den künstlerischen Charakter all dieser Erscheinungen einheitlich zu fassen, so haben wir damit auch einen neuen Typus der dichterischen Weltanschauung erkannt: neben der Weltanschauung der klassischen Kunst, die wir als Maßhalten in allen Dingen, als Waltenlassen der Form kennzeichneten, eine wesensverschiedene künstlerische Weltanschauung, deren Eigentümlichkeit vielleicht am besten als Durchbrechen der Form zu bezeichnen wäre. Damit ist nicht einfach natürliche Formlosigkeit gemeint, entsprungen aus bloßem künstlerischem Unvermögen, das die Form noch nicht gefunden hat, sondern eine bewußt auf das Amorphe gehende künstlerische Absicht, welche das Bewußtsein der Form und deren Negation in sich einschließt. Denn ohne bewußte künstlerische Absicht gibt es überhaupt keine Kunst; erst in der bewußten künstlerischen Absicht vollzieht sich jene Befreiung, die den Sinn aller Kunst ausmacht. Der bloße unmittelbare, formlose Naturlaut der Empfindung ist noch keine Kunst; nur der bewußte Ausdruck der Empfindung ist es, sei es bewußt in dichterische Form gegossener, sei es ebenso bewußt diese Form durchbrechender.

Was dieser Begriff des Durchbrechens der Form bedeutet, mögen die Worte veranschaulichen, mit denen Franz Werfel, ein typischer Vertreter des modernen Kunstwollens, den creator spiritus anruft:

»Komm heiliger Geist, du schöpferisch!
Den Marmor unserer Form zerbrich!
Daß nicht mehr Mauer krank und hart,
Den Brunnen dieser Welt umstarrt,
Daß wir gemeinsam und nach oben
Wie Flammen ineinander toben.«

Die Worte kommen uns vor, wie eine direkte Replik auf Gottfried Kellers Gebet um Marmor, »um zu bauen den festen Damm zur Rechten und zur Linken«.

Der Beispiele eines solchen Durchbrechens der Form bietet uns die moderne wie auch schon die romantische Dichtung genug. Wenn etwa Heine in dem Nordsee-Zyklus die ergreifende Vision des verlorenen und wiedergefundenen Vaterlandes mit den nüchternen Worten unterbricht:

»Aber zur rechten Zeit noch
Ergriff mich beim Fuß der Kapitän,
Und zog mich vom Schiffsrand,
Und rief, ärgerlich lachend,
‚Doktor, sind Sie des Teufels'?«

oder wenn bei A. Th. Hoffmann der Faden der Erzählung immer abbricht, wie wenn man die Saite, auf der man spielt, mit jähem Schlage zerreißt; oder wenn die moderne Dichtung mit ihren ungelösten Dissonanzen, ihren unausgeglichenen Konflikten, ihren beabsichtigten Entgleisungen der äußeren Form die mehr ein Nichtwollen als ein Nichtkönnen bedeuten, uns in einer dumpfen Stimmung entläßt, uns zermalmend ohne uns zu erheben, so fühlen wir hinter all dieser Dichtung, in der es stürmt und wogt, aber keine Sonnenklarheit die Stirn umfließt, nicht etwa ein mißlungenes Streben nach klärender Form, sondern eine bewußte Geringschätzung gegenüber der nivellierenden Flachheit und der beschönigenden Unaufrichtigkeit aller Form.

Während aber in bezug auf den Begriff des Waltenlassens der Form wir uns auf die herrschende und von den großen Dichtern in übereinstimmender Weise geäußerte Auffassung berufen können, sehen wir uns in bezug auf das Durchbrechen der Form einem Problem gegenüber, das erst in jüngster Zeit sich aufgetan hat.

So erscheint auch das neue ästhetische Prinzip des Durchbrechens der Form in seiner Formulierung bloß als Negation des positiven Prinzips des Waltenlassens der Form. Damit soll aber nicht gesagt werden, daß die künstlerische Richtung, deren Eigenart das neue Prinzip formulieren will, zeitlich der entgegengesetzten Richtung nachfolgt, noch daß sie ihr in ihrem Werte nachsteht. Denn bis in die ersten Anfänge der Kunstentwicklung können wir diese ihrem Wesen nach der klassischen entgegengesetzte Kunstrichtung verfolgen; und um zwischen den beiden Richtungen eine Wertunterscheidung zu machen, sind wir zu sehr Partei: ein jeder seiner ganzen Geistesverfassung nach zu der einen oder der andern Rich-

tung neigend. Dadurch daß wir den einen von den beiden Begriffen, die wir einander gegenüberstellen, als Negation des andern fassen, wollen wir diesem andern Begriffe weder die historische, noch die sachliche Priorität zuerkennen; vielmehr ist es ein rein methodischer Grund, der uns zu dieser negativen Begriffsfassung veranlaßt: verglichen mit dem Prinzip der klassischen Kunst, das uns nach unserer ganzen Erziehung und kraft der Ueberlieferung vertraut ist, ist das andere Prinzip für uns ein Neues, Unbekanntes, Problematisches; und so definieren wir es durch seine Beziehung zu dem Bekannteren.

Problematisch ist das neue Prinzip auch seinem Wesen nach; denn während das Waltenlassen der Form in der Kunst auf der Sonnenklarheit des Bewußtseins oder, wie Goethe es ausdrückt, der Stil auf den tiefsten Festen der Erkenntnis ruht, auf dem Wesen der Dinge, sofern es uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greifbaren Gestalten zu erkennen, scheint dem Durchbrechen der Form eine Flucht aus der Klarheit der Erkenntnis in die dunklen Tiefen des Unbewußten, ein Verzicht auf das Licht der Vernunft zugrunde zu liegen. Denn wie bei dem künstlerischen Waltenlassen der Form, so ist auch beim Durchbrechen der Form der Begriff Form nicht in dem äußerlich-technischen, sondern in jenem tieferen Sinne gedacht, in dem er der Kunst gemeinsam ist mit der Philosophie: Form, als Prinzip des gestaltenden Geistes im Gegensatz zu dem »gegebenen« Stoff der auf uns eindringenden Wirklichkeit. Das Waltenlassen der Form, als Prinzip der Kunst, bedeutet demnach den künstlerischen Ausdruck des Willens, das Leben der Einheit des zielbewußten Geistes zu unterordnen; und dem gegenüber bedeutet das Durchbrechen der Form den künstlerischen Ausdruck jener entgegengesetzten Einstellung, die in vollständiger Hingabe an das Leben und seine Mächte besteht, mit Verzicht des Geistes auf souveräne Beherrschung der Wirklichkeit. Statt der Durchsetzung der nach Lebensbeherrschung strebenden geistigen Persönlichkeit, die ihre innere Einheit auf die gesamte Welt überträgt, eine Auflösung der geistigen Einheit in der Flut des auf uns eindringenden, unfaßbaren, ungestaltbaren, als gegeben hinzunehmenden Lebens.

Darüber was das bewegende Motiv dieses Verzichtes auf rationelle Betrachtung der Wirklichkeit ist, sind uns nur Vermutungen gestattet; denn die Dichter selbst sagen uns nicht, was sie dazu bewegt: sich darüber klare Rechenschaft geben, würde ja ihrem eigenen Grundprinzip widersprechen.

Freiheit dem Leben gegenüber werden auch sie mit ihrem Durchbrechen der Form suchen; denn aus dem Verlangen nach Befreiung entspringt alle Kunst. Aber was wir Waltenlassen der Form nennen — das besonnene ins-Auge-Fassen und dadurch Objektivieren des eigenen Erlebens — scheint für sie keine Befreiung zu bedeuten; offenbar widersteht ihr Inneres der Form.

Die Spannung des Lebens muß bei ihnen zu groß sein, als daß man sie durch innere und äußere Form lösen könnte, und so wenden sie sich von aller Form ab. Statt die natürliche Form, die in der Einheit der geistigen Persönlichkeit liegt, noch durch bewußtes Waltenlassen der Form in ihrer geistigen Tätigkeit zu unterstützen, sie wie durch einen Damm gegen die andringende Flut des Lebens zu sichern, sprengen sie auch diese natürliche Form, durchbrechen sie die natürlichen Grenzen, die das principium individuationis der geistigen Persönlichkeit gezogen hat. Statt der Bewältigung des Lebens durch innere Fassung, durch bewußtes Entgegenstemmen des Geistes sehen wir bei ihnen ein fassungsloses Durchbrechen des Dammes, der die Flut des Lebens von uns abhält, und ein Untertauchen in dieser Flut.

Vielleicht ist da der Druck des Lebens zu schwer, als daß er durch innere Fassung ausgeglichen werden könnte, der Schmerz zu groß, als daß die Form ihn mildern könnte; der wunden Zerrissenheit gegenüber erscheint da alle Form, alles Maßhalten, alle innere Fassung als falsche Beschönigung der Wirklichkeit, als Pose, als unwahre oder banale Geste. Und darum der Hohn, das Zerbrechen der Form.

Man hat die Dichtung das Wiegenlied unserer Schmerzen genannt; es gibt aber Leiden, die kein einwiegendes Lied beschwichtigen kann; da weint man sich in den Schlaf hinein. Es ist ein Verzichten darauf, sein Erleben durch bloße Form in eine objektive Sphäre zu heben und so zu dämpfen, und ein Festhalten dieses Erlebens in seiner ganzen schmerzlichen Subjektivität — wie der Schrei einer Hysterischen, der nichts Erlösendes und Befreiendes hat, weil der Wille, den Schmerz los zu werden, gar nicht da ist; ein Aufpeitschen des Schmerzes, ein Einstürmenlassen des Lebens auf sich, bis die Natur selbst ein Ende macht dem Unerträglichen, sich von selbst dem Bewußtsein des Lebens verschließt, bis zur Betäubung, zur Erstarrung; ein Durchkosten aller Leiden des Lebens, aller Wandlungen des stets unbefriedigten, hungrigen Willens zum Leben bis zur Ruhe und Selbstvergessenheit des individualitätslosen Nirwanna; ein vom eigenen Gesang nur übertönter, aber nie ausgeglichener,

ein unlösbarer Schmerz, wie er uns z. B. aus jeder Zeile der Heineschen Dichtung so vernehmlich entgegenklingt: »Wie ein Wurm nagte das Elend in meinem Herzen, und nagte .... Es lag schon mit mir in der Wiege und wenn meine Mutter mich wiegte, so wiegte sie es mit, und wenn sie mich in den Schlaf sang, so schlief es mit mir ein, und es erwachte, sobald ich wieder die Augen aufschlug. Als ich größer wurde, wuchs auch das Elend, und wurde endlich ganz groß, und zersprengte mein — Wir wollen von anderen Dingen sprechen, vom Jungfernkranz, von Maskenbällen, von Lust und Hochzeitsfreude — lalarallala, lalarallala, lalaral-la-la-la.«

Es liegt nahe, diese Geistesverfassung als diejenige des kranken Menschen zu bezeichnen: gegenüber dem Verhalten des starken, kräftigen, widerstandsfähigen Menschen, der die Zügel des Lebens in der Hand behält, des freien Lebensgestalters und Lebensbeherrschers — die Fassungslosigkeit des Schwachen, der willenlos zusieht, wie das Leben auf ihm spielt, des Kranken, der dem Leben seelisch unterliegt. So empfand Goethe das Romantische in seinem Gegensatz zum Klassischen als krank.

Aber gerade bei Goethe tritt es deutlich hervor, wie sehr die Definition der beiden Geistesverfassungen als gesund und krank einen Wertunterschied bedeutet. Der gegebenen Grundsätzlichkeit der Kunst gegenüber, die Walzel als deren Zweipoligkeit bezeichnet, und deren Erkenntnis sich heute kein unvoreingenommener Forscher mehr verschließen kann, sollten wir aber nicht eine der beiden Richtungen von vornherein als eine nicht vollwertige der andern nachstellen.

Man kann freilich auch ohne die beiden Typen der Weltanschauung zu werten, deren Verhältnis insofern mit demjenigen zwischen dem Seelenzustand des gesunden und dem des kranken Menschen vergleichen, als die charakteristische Eigentümlichkeit, die alle Modifikationen der seelischen Krankheit unterscheidet von seelischer Gesundheit, gerade jene Störung des seelischen Gleichgewichts ist, in der das Bewußtsein der Einheit der geistigen Persönlichkeit verloren geht. Aber so wenig die Idee der Bewußtseinseinheit, die allem Waltenlassen der Form zugrunde liegt, dadurch definiert wird, daß man sie als ein Symptom der seelischen Gesundheit bezeichnet, so wenig läßt sich die prinzipielle Negation dieser Einheit, die im Durchbrechen der Form sich äußert, als Symptom der seelischen Krankheit definieren. Es scheint vielmehr hier ein prinzipieller Gegensatz vorzuliegen, der sich innerhalb der Psychiatrie nicht fassen läßt: zwei entgegengesetzte Typen der künst-

lerischen Weltanschauung, die zwar der Kunst als solchen eigen sind, zugleich aber, in dem tiefsten Wesen der geistigen Persönlichkeit wurzelnd, einem ebenso radikalen Gegensatz der philosophischen Weltanschauung entsprechen: das geistesfreie, vernunftfrohe Beherrschen des Lebens und das fassungslose sich von dem Leben Beherrschenlassen, die Herrschaft der ratio und auf der andern Seite das dieser widerstrebende, nicht in Begriffe auflösbare, irrationelle Moment. Und wie wir das irrationelle Moment nicht anders fassen können, als durch Negation des philosophischen Formprinzips — der ratio, so können wir auch das Wesen der durch die moderne oder die romantische Kunst repräsentierten Weltanschauung nicht anders definieren, als durch die Negation des klassischen Prinzips des Waltenlassens der Form.

Der Zweipoligkeit der Kunst gegenüber auf die Wertung verzichtend, können wir auch nicht unser Begriffspaar auf den alten Gegensatz Form und Stoff zurückführen; denn sonst hätten wir es nur auf der einen Seite mit eigentlicher, weil geformter Kunst, auf der andern aber mit einer noch nicht geformten, im Stofflichen stecken gebliebenen, nur im uneigentlichen Sinne so genannten Kunst zu tun. Ueber eine solche wertende Unterscheidung von Form und Stoff scheint auch Worringer mit seinem Gegensatz Abstraktion und Einfühlung nicht hinauszukommen, nur daß er gerade die Erscheinungen, an denen die frühere Aesthetik ihren Begriff der Kunstform bildete, also die Erscheinungen der klassischen Kunst als im Stoff befangen empfindet und die strenge Form der Stilisierung mehr auf der andern Seite erblickt, also im Grunde nur eine Umkehrung der alten einseitigen Wertung innerhalb der Kunst vollzieht.

Wir sprechen hier auch nicht mit Walzel oder Wölfflin von zwei verschiedenen Richtungen des Formwillens innerhalb der Kunst, weil wir bei der einen der beiden entgegengesetzten Richtungen viel mehr eine Auflehnung gegen jede Form zu erblicken glauben. Eher könnten wir einem Willen zur Form entgegenstellen einen andern jede Form fliehenden Willen: ein Gegensatz, den wir über die Grenzen der Kunst hinaus verfolgen können auf alle Gebiete der geistigen Tätigkeit.

Wenn Wilhelm Dilthey, dessen ganzes Streben auf Form im weitesten Sinne dieses Wortes gerichtet war und der zugleich wie wenige Formmenschen die Macht dessen empfand, was aller Form widerstrebt, das Wesen des philosophischen Strebens in die Worte faßt: »Der Tiefsinn des Gemütes und die Allgemeingültigkeit des

begrifflichen Denkens ringen miteinander«, so berührt er damit auf dem Gebiete der Philosophie denselben Gegensatz, den wir auf künstlerischem Gebiet durch die Gegenüberstellung von Waltenlassen und Durchbrechen der Form zu fassen versuchen.

Den prinzipiellen Gegensatz innerhalb der Kunst, der selbstverständlich nicht erst heute, wenn auch heute allgemeiner als in früheren Epochen, empfunden wird, hatte seinerzeit Nietzsche zurückgeführt auf den Unterschied zweier exzeptioneller seelischer Zustände: die klare appollinische Vision und der dunkle dionysische Rausch, der auf einen objektiven göttlichen Gehalt gehende Enthusiasmus und die alle Gegenständlichkeit fliehende Ekstase.

Muß man aber wirklich über das normale Verhalten des Menschen hinausgehen, um eine solche Polarität in der menschlichen Natur zu finden und kann man sie nicht in dem Wesen des menschlichen Geistes selbst erkennen?

Denselben Gegensatz hatte Herder, der Führer des Sturms und Drangs, der Vorläufer der Romantik, in den bekannten Worten, in die er das ihm fremde Wesen des Goetheschen Geistes zusammenfaßte: »Es ist Alles so Blick bei Euch«, zurückgeführt auf einen ursprünglichen Unterschied in der sinnlichen Anlage des Künstlers: dem Blick, dem »klaren Weltauge« gegenüber, wie es Schopenhauer an Goethe pries und wie es dem modernen Menschen als vorbildlich erscheint für die klassische Weltanschauung, — jene tiefe Versunkenheit, in der der Mensch in sich hinein horcht, um in seinem tiefsten Innern gefühlsmäßig ahnend einen Widerhall des kosmischen Ganzen zu erleben.

An ähnlichen Versuchen, die Gegensätzlichkeit in der Kunst zurückzuführen auf Unterschiede ursprünglicher Anlagen der Sinnes- oder auch der Phantasietätigkeit, fehlt es auch heute nicht [1]).

Dürfte man aber da nicht weiter gehen und von einem grundsätzlichen Unterschied zweier einander entgegengesetzter Prinzipien reden, nach denen der Geist in aller seiner Tätigkeit verfährt? Erst im Zusammenhang mit einem solchen universalen grundsätzlichen Gegensatz würde sich die Zweipoligkeit der Kunst uns in ihrer inneren Notwendigkeit offenbaren; und erst von diesem Standpunkt aus betrachtet, ließen sich die Kämpfe und Wandlungen ästhetischer Auffassung in eindeutiger Weise einreihen in den allgemeinen Zusammenhang des Geisteslebens. So erst, in seiner Tiefe aufgefaßt, würde sich der Begriff der dichterischen Weltanschauung

[1]) Vgl. z. B. Wulffs Unterscheidung der plastischen und der zerfließenden Einbildungskraft. D. L. Z. 1918, 49—52.

mit dem der philosophischen Weltanschauung berühren: nicht dadurch daß man in der Kunst direkten Anleihen bei der Philosophie nachforschte, sondern dadurch daß man beide, wie alle geistige Tätigkeit, auf dieselbe Einheit des Bewußtseins zurückführte, die der Mensch auf der einen Seite zu behaupten und durchzusetzen strebt, während er auf der andern Seite das rätselhafte Verlangen nach Auflösung dieser Einheit empfindet.

Allerdings müßten wir, wenn wir die beiden Geistesverfassungen als zwei Grundtypen der Weltanschauung einander gegenüberstellen wollten, den Begriff Weltanschauung über jenen präzisen Sinn hinaus, in dem wir ihn oben definiert haben, erweitern; denn dieser schließt die Form, deren die Wirklichkeit bedarf, um geschaut zu werden, in sich: ohne begrenzende Form gibt es in jenem präzisen Sinne keine Weltanschauung, sondern nur eine Stellung zur Welt, die man schon eher als Weltgefühl bezeichnen könnte. Und so müßten wir, wenn wir die Begriffe genau fassen wollten, nicht zwei verschiedene Typen der dichterischen Weltanschauung einander gegenüberstellen, sondern der e i n e n dichterischen Weltanschauung, die auf objektive Gestaltung der Wirklichkeit, auf eine geformte Welt ausgeht, entgegenhalten ein elementares, alle Form durchbrechendes dichterisches Weltgefühl; ähnlich wie wir innerhalb der Philosophie nicht von einer doppelten Vernunft sprechen, sondern nur von e i n e r , sich in ihrer Methode wie in ihren Inhalten immer wesensgleich bleibenden Vernunft und ihr gegenüber von einem dunklen, wenn nicht vernunftfeindlichen, so doch jedenfalls über den Bereich der Vernunft hinausgehenden Streben, für das Dilthey nur den unpräzisen Ausdruck »Tiefsinn des Gemütes« fand und — bei dem problematischen Charakter der in Betracht kommenden Erscheinung — keinen präziseren finden konnte.

Notizen.

U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Platon. 1. Bd. Leben und Werke. 2. Bd. Beilagen und Textkritik. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung 1919.

Als der Ertrag eines reichen, in steter Berührung mit Platon geführten Gelehrtenlebens liegt dieses Werk vor uns, gleichzeitig als der Ertrag der Forschung einer durch die Sorgfalt ihrer Methode, die Zahl der in den Dienst der Aufgabe sich stellenden Kräfte und die weitgehende gegenseitige Annäherung ihrer Resultate ausgezeichneten wissenschaftlichen Generation. Die Sicherung des Parmenides, Sophisten, Politikos als echt platonischen Gutes — zu schweigen von der Beseitigung der Zweifel an Philebos und Gesetzen — die Erkenntnis der Zugehörigkeit dieser Werke zu den letzten Jahrzehnten von Platons Leben, endlich die nicht ganz so allgemein gelungene Verständigung über die Notwendigkeit einer relativ späten Ansetzung von Phaidros und Theaetet — das sind die hervorstechendsten, von Wilamowitz z. T. mit neuen Gründen gestützten Merkmale der modernen Näherungslösungen der platonischen Frage. Auf dieser Unterlage war sein im großen Stile unternommener Versuch, das trockene Ergebnis der Kritik aus der Fülle der politischen, dichterischen und wissenschaftlichen Persönlichkeit Platons und ihrem eigenartigen Zusammentreffen mit ihrer Zeit zu verstehen und nachzuzeichnen sowohl möglich wie notwendig.

Das Szenarium für das an dramatischen Wendungen reiche Geschehen, das diese Biographie Platons zur Anschauung bringt, gewinnt Wilamowitz durch eine Einteilung des Bestandes der platonischen Werke in 4 Epochen. Die erste — den Jon, kleineren Hippias und Protagoras umfassend — reicht bis zum Tode des Sokrates. Die zweite bis etwa zum Jahre 390, dem Jahre des Antritts der ersten Reise; ihr werden Apologie, Kriton, Laches, Lysis, Charmides, Euthyphron und Gorgias zugewiesen. Die Zeit nach der ersten Rückkehr von Sizilien bis zur zweiten Reise dahin bringt dann die Schulgründung und mit ihr die Dialoge Menexenos, Menon, Euthydem, Kratylos, Phaidon, Symposion, Staat, Phaidros, Parmenides, Theaetet. Endlich gehören der in den Jahren 360/1 durch die dritte Reise unterbrochenen Zeit bis zum Tode als letzte Schriften Sophist, Politikos, Timaios, Kritias, Philebos, Gesetze an.

Es besteht nun die Eigentümlichkeit und Bedeutung des Wilamowitzschen Werkes zunächst darin, daß es sowohl für die zeitliche Ansetzung jedes einzelnen Dialoges wie für die Würdigung seines Inhaltes jeweils

ein Motiv oder eine Motivgruppe sichtbar werden läßt, durch die das literarische Erzeugnis sich als das notwendige Ergebnis der äußern und innern Lebenslage des Verfassers ausweist. Mit bewunderungswürdigem Spürsinn und souveräner Beherrschung des Materials zwingt er alles das in seinen Dienst, was sich aus dem Werke Platons für die Beziehung von Dialog zu Dialog und von Buch zu Autor fruchtbar machen läßt; und indem er nun die auffindbaren Anknüpfungspunkte untereinander und mit den spärlichen biographischen Ueberlieferungstrümmern kunstvoll verbindet, gewinnt er die Untermalung für ein Bild der inneren Entwicklung Platons, durch das nun wieder die äußeren Voraussetzungen gestützt und in ihrer Tragweite erst verständlich werden. Erweitert wird dies Bild durch die Einbeziehung der großen Schar historischer Personen aus allen Gebieten des geistigen Lebens, mit denen Platon in irgendeiner näheren oder ferneren Beziehung gestanden hat — und mit den vielfach höchst originellen Untersuchungen über das wirkliche und das nur scheinbare Wissen der Gegenwart von jenen Männern hat Wilamowitz das hier bestehende dringende Bedürfnis nach Kritik und Uebersicht in glänzender Weise befriedigt. Hineingestellt erscheinen nun alle diese Schicksale und mit ihnen Platon selbst in den großen Gang der geschichtlichen Ereignisse. Die wechselvollen Ereignisse des peloponnesischen Krieges, der Prozeß des Sokrates, die syrakusischen Verhältnisse kommen in ihrer Bedeutung für den Zweck des Werkes ausführlich zur Dartellung. So weiß sich Wilamowitz auch dort, wo wir bisher ganz im Leeren zu schweben glaubten, eine Füllung des Rahmens zu erobern und schließlich ein lebendiges Ganzes hinzustellen, das in dieser Vielgestaltigkeit und Positivität bisher nirgends erreicht wurde. Und gerade diese Positivität ist es, die ihr eigentümliches Verdienst hat: zeigt sie doch deutlicher als es irgendwelche wissenschaftstheoretischen Spekulationen vermöchten, wie das Ziel aussieht, auf das alle kritische Einzelarbeit hin gerichtet ist. So wird dieser »Platon« zu einer durch die Tat gegebnen Selbstbesinnung des Philologen und Historikers über das, was seine und der Zeitgenossen Arbeit eigentlich erstrebte.

Allerdings hat Wilamowitz dem begreiflichen Bestreben, dem Leser eine möglichst unproblematische, durch wissenschaftliche Skepsis nicht gestörte biographische Erzählung zu bieten, zuweilen so weit nachgegeben, daß sich die Grenzen von Tatsachen und — wenn auch noch so ansprechenden — Hypothesen zu verwischen drohen. Ueber die angenommene Reihenfolge der Dialoge steht dem, der nicht selbst als Philologe mitforschend an der Lösung der Frage beteiligt ist, ein bestimmtes Urteil nicht zu. Aber das wird er sagen dürfen, daß die von Wilamowitz beigebrachten, zumeist inneren Gründe nicht von der Art sind, daß nicht noch in der Einzelanordnung recht erhebliche Abweichungen möglich blieben. Es wäre dies an sich bedeutungslos, denn das Gleiche ließe sich beim heutigen Stande der Forschung vermutlich von jedem Versuche sagen, der über das, was bisher als unbezweifelbar feststehend angesehen werden kann, hinausgehen muß, aber Wilamowitz zieht aus sehr speziellen Annahmen sehr weitgehende Folge-

rungen und da hätte das Bewußtsein, wie stark hier überall der Anteil der Kombination ist, von der gar zu bestimmten Einzeichnung mancher Züge in das Porträt warnen dürfen. So konstruiert er z. B. aus der Linie der Dialoge Gorgias — Menexenos — Menon—Staat—Phaidros—Theaetet das wechselnde Verhältnis Platons zur Politik seiner Vaterstadt. Im Gorgias unter der Nachwirkung des Prozesses des Sokrates schärfste Absage. Dann im Menexenos, der vom Gorgias durch die erste Reise getrennt ist, ein sich ankündigender Umschwung. Der Menon führt das fort, indem er die harten Urteile des Gorgias mildert, der Staat steigert es zu einem kaum verhüllten Angebot zu reformatorisch-politischer Hilfeleistung, der Phaidros unterstreicht es, indem er der Dichtung und Rhetorik weit entgegenkommt. Und nun der neue Umschwung: die Athener lehnen ab, und Platon, der sich jetzt ganz auf die Schule zurückzieht, macht in der berühmten Episode des Theaetet (173 D ff.) seiner Enttäuschung in bittern Worten Luft. — Vielleicht ist das alles so gewesen, aber man wird sich kaum verhehlen können, daß es auch ganz anders gewesen sein kann, und da solcher anderer Möglichkeiten und der Gründe dafür so viele sind, so ist es wohl wahrscheinlich anders gewesen, und schließlich ist man auch versucht zu sagen, es ist hoffentlich anders gewesen. Denn ohne im geringsten an schönseliger Idealisierung Freude zu haben, möchte man doch die stolze Zielsicherheit und Selbstgenügsamkeit des Charakters Platons nicht ohne den stärksten Zwang mit solchen Offerten und der gekränkten Bitterkeit der nachfolgenden Enttäuschung belastet wissen.

Ueberhaupt aber wäre die Frage aufzuwerfen, ob Wilamowitz durch das Bestreben nach einem so weitgehenden psychologischen Verstehen nicht bisweilen in eine Sphäre der Rekonstruktion, die schon jenseits der Grenze wissenschaftlichen Erkennens liegt, hineingerät. Denn für dieses kann es sich doch stets nur um eine Zusammensetzung und Interpretation der vorliegenden Fragmente, nicht aber um eine restitutio in integrum des Originales mittels verbindender Ergänzungen handeln.

Von einzigartiger Bedeutung bleibt, wie Wilamowitz die ganze Vielgestaltigkeit des platonischen Lebensinhaltes: Philosophie und Schule, Kunst und Religion, Politik und Rhetorik, Freundschaft und Liebe für die Ausführung seines Programmes: den Denker zu schildern, nicht seine Gedanken kritisch darzustellen, fruchtbar gemacht hat. Er stellt dabei seine Aufgabe, »den Menschen zu zeigen«, der andern, »vornehmeren« der Philosophie, ich weiß nicht, ob nicht mit einem leichten Einschlage sokratischer Ironie, gegenüber; und doch wird man leicht glauben, daß auch die philosophiegeschichtliche Betrachtung Platons von diesem Werke den lebhaftesten Anstoß empfangen muß. Die Neigung, die Geschichte der Philosopheme more geometrico zu behandeln, sie als eine in Büchern sich selbstgenügsam fortzeugende Filiation von Problemen und Lösungen aufzufassen und darzustellen, ist trotz der theoretisch längst gewonnenen Einsicht, daß Philosophie nur aus der kulturellen Gesamteinstellung eines Zeitalters und des jeweils philosophierenden Individuums begriffen werden kann, in der historischen Praxis noch kaum überwunden. Und doch

ist gerade für Platon die Abkehr von der rein dogmengeschichtlichen Methode in noch höherem Maße wichtig als für philosophische Gestalten, deren Geist selbst ausschließlicher ein wissenschaftlich gerichteter gewesen ist, wo sich also im Theorem als solchem die seinen Urheber treibenden Kräfte deutlicher und vorbehaltloser aussprechen. Wilamowitz zeigt, daß Platon sich in seinen wissenschaftlichen Lehrstücken keineswegs ausspricht — und dieser Nachweis wird nun offenbar für die Auffassung dieser Lehrstücke selbst bedeutungsvoll. Er zwingt den Blick mit vermehrter Aufmerksamkeit auf denjenigen Platon, der im Bewußtsein von der letzten Unzulänglichkeit aller begrifflichen Formulierung sich über den Rationalismus erhebt, ohne doch Mystiker zu werden. (Vgl. besonders I, S. 387, 418 f.) Vor allem in der schönen Würdigung des schwierigen Mittelstückes des 7. Briefes durch Wilamowitz kommen diese letzten Endes religiösen Grundkräfte der platonischen σπουδή und die damit gegebene, für die Ideenlehre selbst wichtige Relativierung der Ideenlehre zu ihrem unverkürzten Rechte.

Indessen erschöpft sich mit dieser aus der methodischen Einstellung ungezwungen fließenden Befreiung Platons von der »robe de pédant«, die schon Pascal ersehnt hatte, nicht die Bedeutung der Wilamowitzschen Darstellung für die Philosophiegeschichte. Insofern es einen Teil des Programms des Werkes ausmacht, an Platon zu beobachten, »wie die Menschen überhaupt dazu gekommen sind logisch, wissenschaftlich zu denken« (I, S. 4), ist diejenige Aufgabe des Historikers der Philosophie mitumfaßt, die durch die Einstellung des Interesses auf die in sich runde und formulierte Lehre der Philosophen am leichtesten in den Hintergrund gerät. Und fast möchte man sagen, daß sie die wichtigste ist, und zu deren Lösung die Hilfe des allgemeinen Historikers und Philologen am wenigsten entbehrt werden kann. Denn wenn man von der Geschichte der Philosophie erwartet und ihr zutraut, daß sie ihren Gegenstand in irgend einer Weise erkennt, so ist damit die Aufdeckung der gesetzmäßigen Beziehungen ihres Gegenstandes zu den Gegenständen andrer historischer Disziplinen, zur Kunst, zur Religion, zum Rechte, zur Sprache zur Bedingung gemacht. Auf diese Beziehungen richtet aber die Forschung naturgemäß dann ihr Interesse, wenn sie das Problem so stellt wie Wilamowitz es tut: »wie die Menschen« — d. h. jene geistige Totalität, die sonst als eine Welt der Kunst, der Religion, des Rechtes, der Sprache bestimmt ist — »dazu gekommen sind, logisch, wissenschaftlich zu denken«. Auf diesem Felde wachsen die schönsten Früchte der Wilamowitzschen Arbeit. Ob er das Verhältnis der Kunstform, in der Platon seine Wissenschaft darbot, zur Komödie, zum Mimos, zu den von anderen verfaßten sokratischen Dialogen erörtert, ob er anläßlich des Kratylos zeigt, auf welchem Fuße die Hellenen überhaupt mit ihrer Sprache standen, ob er die Verwandlung der Ideen aus Prädikats- in Subjektsbegriffe durch religionswissenschaftliche Untersuchungen erläutert oder ob er sein Wissen über griechisches Recht in den Dienst der Interpretation der Gesetze stellt — immer ist sein Verfahren schlagend, immer wird unmittelbar einleuchtend, wie vielfach ergänzungsbedürftig eine sich lediglich anf das corpus Platoni-

cum richtende Betrachtungsweise bleiben muß. Von sprachlichen Untersuchungen seien hervorgehoben die Erörterungen über den Gebrauch der Termini εἶδος, ἰδέα bei Platon im Vergleiche mit der weiteren Literatur seiner Zeit (II, S. 249ff.), die ebenso unentbehrlichen Feststellungen über die Bedeutung der ἀρετή für das Sprachgefühl des klassischen Hellenentums. (I, S. 55ff.) Ueberhaupt ist das einleitend vorangestellte 3. Kapitel, dem die ἀρετή-Betrachtung entstammt, und dessen reicher Inhalt durch die Ueberschrift »Jugenderziehung« nur unvollständig bezeichnet ist, unter dem vorliegenden Gesichtspunkte von der allergrößten Bedeutung. Es ist eine über alle Register der historischen Wissenschaft verfügende Durchleuchtung derjenigen geistigen Strömungen besonders des 5. Jahrhunderts, in denen sich Sittlichkeit, Dichtung, Religion und natürliche Umwelt als bewußte Gegenstände der Spekulation konstituieren und in Erziehung und Lehre eine eigene Gestalt erreichen. So wird es zur unentbehrlichen Darstellung des Hintergrundes, auf dem sich der Anteil Platons an jener Bewegung der Menschheit zu wissenschaftlichem Denken hin abhebt und durch Kontrast und Beziehung in seiner eigentümlichen Tragweite erst verständlich werden kann.

Man wird sagen dürfen, daß die Keime, die in dieser Wendung des Themas liegen, und zu deren Pflege und Entfaltung einer Persönlichkeit wie Wilamowitz Mittel zu Gebote stehen, die dem philosophischen Historiker immer als ein kaum erreichbares Ideal vorschweben werden, bei der Darstellung der platonischen Philosophie selbst nicht voll zur Auswirkung gelangt sind. Wohl verständlich, wenn man die Fülle der Fäden bedenkt, die ein Biograph Platons dauernd in der Hand zu behalten hat, dem die Tatsache, daß dieser Geist sich in der Produktion der Wissenschaft als solcher nicht erschöpfte, zu einer lebendigen Erkenntnis geworden ist — und nun doch nicht ohne Folgen dort, wo es die Würdigung derjenigen Macht im Lebenswerke des Philosophen gilt, die diesem selbst bei alledem »πασῶν δυνάμεων ἐρρωμενεστάτη« gewesen ist. Deutlich wird dies bei der Behandlung eines Problems, das anscheinend von nur vorbereitender Bedeutung ist, und in dessen einer vollständigen Glättung immer wieder widerstehenden Falten sich doch mehr als eine Frage, die das Zentrum der platonischen Logik betrifft, versteckt hält. Es handelt sich um das Verhältnis Platons zu den Eristikern, den »περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες«. Wilamowitz hat diesen Punkt einer wiederholten Untersuchung unterzogen, und seine Ausführungen bringen reiche Aufklärung über das Vorhandensein und Nichtvorhandensein zeitgenössischer Beziehungen. Aber der verschlungenste Knoten des Problems liegt nicht dort, wo Platon ausdrücklich zu seinen Gegnern Stellung nimmt, von ihnen abrückt, sie bekämpft und verhöhnt, sondern dort, wo er selbst ohne Vorbehalt oder doch ohne hinreichend deutlichen Vorbehalt von dialektischen Mitteln Gebrauch macht, die unserm, durch andersartige dialektische Gewöhnungen stumpf gewordenen Ohre »sophistisch« klingen. Das gilt beispielsweise gleich für die bei Wilamowitz an der Spitze stehenden kleinen Dialoge Jon und Hippias II. Der Satz des Jon »daß der Kutscher über Homers Schilderung des Wettrennens der sachverständige

Beurteiler ist« (I, S. 132), ist unserm künstlerischen Gewissen freilich »abscheulich«, und doch ist es deswegen noch nicht sicher, daß er ein bloßer »Fechterstreich« ist. Vielleicht ist er gerade wegen seiner Fremdartigkeit ein in die Augen fallender Markstein für die Verschlungenheit des Weges, den Platon und mit ihm die Menschheit zurückzulegen hatte, als ihr die Bedeutung der Sachkunde, des »logischen, wissenschaftlichen Denkens« zum Problem wurde. Und daß es sich hier bei allem Uebermute jugendlicher Satire, dessen verstehende und plastische Darstellung bei Wilamowitz niemand ohne Genuß lesen kann, doch auch wieder in einer eigentümlich schwebenden und daher nicht leicht zu fassenden Verbindung damit um ἐσπουδασμένα handelt, darf man doch aus der innigen Verwandtschaft schließen, in der die Methode, die zu jenem bedenklichen Schlusse führt, zu Gedankengängen steht, denen wir im Protagoras, Gorgias, Euthydem, in der Politeia und noch im Politikos begegnen. Gleichviel ob es sich um den eigentümlichen Gegenstand der Sophistik, der Rhetorik, der königlichen Kunst, der Staatsweisheit oder der Politik handelt — immer ist die Weise Platons ja die, daß er aus dem Gebiete, das die jeweils problematische τέχνη zu beherrschen scheint, Einzelstücke herausgreift und zeigt, wie schon eine andere Kunst mit ihnen beschäftigt ist, so daß die gesuchte eine ganz eigenartige Bestimmung verlangt. Und geht man nun mit ähnlicher Gesinnung an den kleinen Hippias heran, so ist der Standpunkt Platons in dieser Epoche vielleicht auch dann schon zu positiv gefaßt, wenn man ihn das, diesmal für unser moralisches Gewissen anstößige Sophisma, daß die mit Vorbedacht Unrecht Tuenden besser sind als die bewußtlosen Sünder, als eine Behauptung aufstellen läßt, mit der es ihm »unmöglich Ernst sein konnte« (I, S. 137). Es liegt doch eben dies darin, daß dem neu entdeckten Wissen eine ganz unvergleichlich beherrschende Stellung zukommt, und die »Freude«, die Platon an dieser gedanklichen Wendung nach Wilamowitz dadurch bekundet, daß er sie im Phaidros wiederholt hat, beweist doch auch wiederum, daß er etwas an ihr fand, das ihm am Herzen lag, und das er vielleicht nicht voll befriedigend aus der eigentümlichen Verstrickung, in die es in jener Wendung geraten war, zu lösen vermochte. Jedenfalls sehen wir ja aus dem 9. Buche der Gesetze, daß ihn das aus seinen Anfängen stammende Problem des Verhältnisses von Irrtum und Unrecht bis zuletzt gedrückt und zu neuen Lösungen getrieben hat.

Vielleicht wäre es möglich, in der Frage, was wir im Sinne Platons als Sohnes seiner Zeit als lediglich antilogische Klopffechterei ansprechen dürfen, zu präziseren Resultaten zu gelangen, wenn im Sinne der Wilamowitzschen Methode die Literatur der Epoche, die Beredsamkeit, Geschichtschreibung, Tragödie und Komödie systematisch daraufhin untersucht würden, was im Gegensatze zu unsern Denkgewohnheiten sich dem Publikum als ernsthafte Demonstration unbedenklich anbieten durfte. — Und doch wären auch damit für die Würdigung Platons noch nicht alle Steine des Anstoßes beseitigt. Denn bei ihm liegt ja nun die bekannte Komplikation vor, daß Wendungen, die an der einen Stelle schon endgültig als eristische Fangschlüsse abgetan zu

sein scheinen, an andrer Stelle wieder auftauchen, mit der größten Anstrengung behandelt werden und zu ihrer Klarstellung, soweit sie überhaupt gelingt, den ganzen Apparat seiner Philosophie aufrufen. Wilamowitz selbst macht darauf aufmerksam, daß im Sophisten die Probleme, mit denen Platon sich jetzt ganz ernsthaft abmüht, dieselben sind, mit denen die Antilogiker spielen. (I. S. 557.) Und weil nun dies nicht nur für diese eine Stelle gilt, so wird die Philosophie sich schwer entschließen, außer wo die bündigste Erklärung Platons vorliegt, anzunehmen, er stelle gedankliche Bewegungen, die uns fremdartig und spitzig klingen nur als »abgegriffene Späße« oder zur Abschreckung auf. — Wenn daher für Wilamowitz der Rätseldialog Parmenides — um die Anwendung dieser Betrachtungen nur auf das größte der in ihren Umkreis fallenden Probleme zu machen — im wesentlichen eine Aneinanderreihung von Trugschlüssen ist, an denen der junge Akademiker seinen Scharfsinn im Durchschauen solcher Eitelkeiten üben sollte, so wird die Geschichte der Philosophie aus den entwickelten Gesichtspunkten heraus dabei nicht stille stehen können. Denn weder vermögen wir mit genügender Bestimmtheit zu sagen, dies alles war dem Platon ebenso ein Aergernis wie es dem modernen, nur langsam aus der Versenkung in die Erfahrungswelt zur verlorenen Kunst der Bewegung reiner Begriffe sich zurückfindenden Verstande ein Aergernis ist — — noch können wir leugnen, daß hier unter stachliger Schale Kerne zu finden sind, die zum Teil auch uns noch so hart zu erbrechen sind, daß wir am Platon ganz irre werden müßten, wenn wir annehmen sollten, er, der ewige Sucher, habe geglaubt, mit diesen Angelegenheiten vollkommen im reinen zu sein. Und so rückt schließlich die Frage, wie löste Platon diese Dinge, wie stellte er sich endgültig zu ihnen in zweite Linie gegenüber der Tatsache, daß hier von ihm eine Problematik an den Tag gebracht wird, die an sich und für uns Anteil hat an dem Vollgehalt der logischen Idee.

Hier macht nun freilich Wilamowitz ein gewichtiges Bedenken geltend, das für seine Methode überhaupt und weiterhin für die Erfassung des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte von ausschlaggebender Bedeutung ist. Er leugnet garnicht, daß im Parmenides »scharfsinnige Erklärer Geistreiches zu finden wissen« werden (II, S. 223), wie er auch sonst nicht leugnet, daß im Werke Platons Gedankenzusammenhänge aufzufinden sind, die, obwohl dem Urheber nicht expliziert bewußt, dennoch eine objektive Bedeutung besitzen mögen. Aber als Biograph hält er sich von diesem Gebiete, auf dem es in der Tat schwer ist, den falschen Weg zu meiden, fern. Immer wieder stellt er die Frage scharf, was wollte Platon hier mit deutlichem Bewußtsein (z. B. II, S. 65), und immer wieder wird die Philosophie dankbar sein, vor der grade bei Platon so unendlich nahe liegenden vorschnellen Einordnung in eine ihm fremde Gedankenwelt (I, S. 749) gewarnt zu werden. Aber freilich auch Wilamowitz kann und will sich diesem Grundtriebe, über das im jeweils bewußten Momente Gegenwärtige hinauszugehen und in das Wesen dieser Dinge, soweit es in unsrer Macht steht, zu schauen, nicht entziehen. Jeder Historiker,

indem er aus seiner Zeit heraus, in seiner Sprache von vergangenen Dingen redet, tut ja schon beständig etwas, das nur dem Grade, nicht der Sache nach verschieden ist von jenem »Einordnen in eine fremde Gedankenwelt«. Daß es dabei ein legitimes und ein illegitimes Einordnen gibt, ist so sicher wie es sicher ist, daß sich die Kriterien dieser Legitimität nicht aus allgemeinen Erwägungen, sondern nur von Fall zu Fall in der lebendigen Berührung mit dem historischen Stoffe feststellen lassen. Aber daß ein solches Einordnen überhaupt stattfinden kann und beständig stattfinden muß, ist ein Zeichen dafür, daß Wesenszusammenhänge zwischen der Vergangenheit und Gegenwart vorhanden sind, an deren Aufdeckung der Historiker schon mit dem ersten Worte, das er spricht, arbeitet und damit die scheinbare Verkapselung der Vergangenheit in sich selbst und ihrem eignen Bewußtsein zerstört. Am meisten ein Historiker wie Wilamowitz, dessen bewußte Eigentümlichkeit es ist, in spezifisch moderner Sprache vom Altertum zu reden. Es soll hier nicht in eine Diskussion dieser Eigentümlichkeit eingetreten werden; aber sicherlich schließt jedes Wort, das, der modernen Vorstellungswelt entnommen, auf Platon angewandt wird, die Behauptung in sich, daß in ihm etwas liegt, das — obwohl ihm selbst nach dieser Seite unmöglich bewußt — auch in unserer Zeit und unserem Geiste seine Stätte hat, und das zuletzt den Grund in sich birgt, aus dem heraus wir ihn überhaupt als eine geschichtliche Person verehren und erforschen. Dies ist der Boden, auf dem der plastisch schildernde Historiker und der auf Gedankenverbindungen spähende Philosoph sich treffen. Wenn Wilamowitz beispielsweise die Brüder Platons »Kavalleristen« nennt, und die dabei für uns mitschwingenden Vorstellungen von Seydlitz, Lackstiefeln und Champagner, mit in Kauf nimmt um der Wesensverwandtschaft willen, die bei alledem zwischen den athenischen ἱππεῖς und den Reiteroffizieren der alten Armee bestand, so ist sein Verfahren wiederum nur dem Grade nach, nicht aber in seinem wissenschaftlichen Motive verschieden von dem Tun des Philosophen, der sich Platon etwa durch Heranziehung kantischer Lehren zu verdeutlichen sucht.

Solche Fülle freilich repräsentieren dieses dem Historiker stets irgendwie notwendige Verfahren in einer mehr aphoristischen Weise. Soll das Einordnen Platons gänzlich vom Schönheitsfehler jener »Fremdheit«, vom Scheine jeden unberechtigten Modernisierens befreit werden, so müssen diejenigen Begriffe, unter denen wir seine Gedankenwelt subsumieren, nicht nur einer mehr oder minder nahe liegenden Gegenwart entnommen sein, sondern den Vollgehalt der gedanklichen Entwicklung in sich tragen, die zwischen uns und Platon liegt. Es bedarf einer begrifflichen Bereitschaft, die um so größer und objektiver sein wird, je mehr sie in die Schule der Geschichte der Philosophie selbst, der Aristoteles und Kant, Augustinus und Fichte, Spinoza und Hegel gegangen ist. Erst wenn so das Maß, das wir an eine geschichtliche Erscheinung herantragen, das durch die geschichtliche Entwicklung selbst vorgezeichnete ist, so daß alles Urteilen über Platon sich in ein reines Aussprechen der Beziehungen zwischen ihm und

dem Reichtume der Idee, wie er sich bis heute offenbart hat, auflöst, erst dann sind wir sicher jene Einheit von Begriff und Gegenstand erreicht zu haben, die das Kriterium der Erkenntnis ist. Denn alsdann wäre das, was sich auf der Seite des Historikers als herangetragene Form, subsumierender Begriff darstellt, eben das, was sich auf der Seite des Gegenstandes als seine wirkliche Entfaltung und geschichtliche Wirksamkeit ausweist. Dann aber auch wäre jener »Gigantomachie« zwischen den »historischen« und »systematischen« Betrachtern eines philosophischen Gedankengebildes der Vergangenheit, aus der keiner, der in den letzten Jahrzehnten mit philosophiegeschichtlichen Problemen zu tun gehabt hat, unverwundet zurückgekehrt ist, doch in der Idee die Aussicht eines Ausgleiches bereitet. Wenigstens soweit es sich um ein strenges wissenschaftliches Verhältnis zu diesen Erscheinungen handelt; denn die intuitive Wechselwirkung, in der der schöpferische Philosoph mit ihnen steht, bleibt von allen Regeln der Methode unbetroffen.

Das Wilamowitzsche Buch, ohne übrigens in einen Kampf einzutreten, stellt sich — wie eingangs gesagt — auf die eine Seite und erhebt keinen Anspruch auf eine begriffsgeschichtliche Würdigung Platons. Aber die Folgerichtigkeit des Problemes selbst macht es sehr bald deutlich, daß dieses Programm undurchführbar ist. Auch Wilamowitz kann nicht von Platon sprechen, ohne sofort nach allen Seiten hin in die Notwendigkeit versetzt zu sein, im Denker die Gedanken würdigen zu müssen und infolgedessen dasjenige Werkzeug anzulegen, mittels dessen dies allein möglich ist: den philosophischen Begriff. Und wenn nun die Philosophie Platons bei ihm an vielen Stellen nicht zu ihrem Rechte kommt, so liegt das keineswegs in erster Linie daran, daß er überhaupt geneigt ist, die philosophischen Motive des Schriftstellers in den Hintergrund zu drängen oder bisweilen ganz verschwinden zu lassen. Auch nicht so sehr daran, daß ihm die Herausarbeitung der gedanklichen Entwicklung Platons erst an zweiter Stelle interessant ist, und manche bedeutungsvolle Peripetie der Lehre daher harmloser und leichter erklärlich erscheint als sie in Wirklichkeit ist. Das wichtigste ist, daß er unter dem oben erwähnten Zwange eine zwar unausgesprochene, aber um nichts weniger vorhandene eigene Philosophie an Platon heranträgt, die nun viel zu sehr die Philosophie des modernen, empiristischen, unplatonischen Zeitalters ist, als daß sie in ihrem Gegenstande rein aufgehen könnte. Inwiefern dies auf die Würdigung des Verhältnisses zur Eristik und des Parmenides einwirkt, wurde gezeigt. Eine weitere Folge ist, daß die Ideen, trotz der fruchtbaren und originellen Art, mit der Wilamowitz das Problem anfaßt, doch wieder als Abstraktionen aus der Sinnenwelt erscheinen, denen von Platon befremdlicherweise konkretes Sein beigelegt wird. (I, S. 345.) Am meisten aber leiden naturgemäß die überwiegend logischen Werke unter jenem Maßstabe der Beurteilung. Von den wundervollen ontologischen Aporien des Sophisten, in denen die Philosophie wie im Parmenides mit Erschütterung und Entzücken die ewigen Gesetze der Bewegung der reinen Wesenheiten erblickt, wie sie noch zuletzt in den geistigen Kämpfen des deutschen philosophischen Idealismus

mit großer Gewalt wirksam waren, bleibt kaum etwas anderes als die Unterscheidung von Sein als »Substanzbegriff« und Sein als »Kopula« übrig. Aber mit dem kurzen Atem dieser Unterscheidung, deren Begründung gerade den schwächsten Teil des Werkes ausmacht, ist in den Tiefen, in denen Platon hier nach Problemen taucht, wenig anzufangen. Und auch beim Theaetet spürt man die Inkommensurabilität zwischen der Norm der Beurteilung und dem Gegenstande. So erscheinen die ersten, freilich nur vorläufigen Widerlegungen des Protagoras als »offenbar abgegriffene Späße«, »ohne wissenschaftlichen Wert« (I, S. 515. 519), die bedeutungsvollen Untersuchungen über den Irrtum als eine tadelnswerte Abschweifung vom Thema (II, 233) und in der merkwürdigen Aporie des Schlusses, in der das Wissen als sich selbst voraussetzend zum Vorschein kommt, sieht Wilamowitz wenig mehr als den Drang der Reisevorbereitungen.

Ueberhaupt ist der außerordentlich breite Raum, den die Kritik an Platon einnimmt, das stärkste Zeichen für die Anwesenheit einer eignen, mit ihrem Gegenstande nicht voll ausgeglichenen Weltanschauung des Verfassers. Daß der Historiker das Unvollkommene unvollkommen nennt, ist sein gutes Recht; aber bei der großen Liste von Wünschen, Tadel und Belehrung, mit der Wilamowitz immer wieder die gerade Linie der verstehenden Würdigung umbiegt, ist die Frage unvermeidlich, ob denn hier alles getan ist, um das Positive zu sehen und sichtbar zu machen. Besonders gilt dies für die Behandlung eines Problemes für dessen Lösung gerade ein Buch vom Stile des Wilamowitzschen die stärksten Hoffnungen erweckt, des Problemes der Stellung Platons zur Kunst. Gewiß sucht Wilamowitz hier den Platon zu »verstehen«. Aber es kommt im besten Falle zu einem v e r z e i h e n d e n Verstehen, und das »hätte sollen« und »hätte können« bleibt unüberwunden im Hintergrunde liegen. Viel zu sehr liegt alledem unser moderner, in Herder, Goethe und der Romantik wurzelnder Kunstenthusiasmus zugrunde, der seinerseits viel zu stark mit der Zersplitterung des modernen Lebens in einen künstlerischen und einen unkünstlerischen Teil verknüpft ist, als daß wir ohne die größten gedanklichen Transformationen zu sagen versuchen dürften, was Platon von der Kunst h ä t t e h a l t e n s o l l e n. Die Frage, die zu klären wäre, ist doch die, ob angesichts der ganz anderen Ausbalanzierung der künstlerischen, religiösen und profanen Kräfte im griechischen geistigen Leben, nicht ein Denker wie Platon, der es unternimmt, das Zentrum jener Kräfte grundlegend zu bestimmen, n o t w e n d i g zu einer Stellungnahme gedrängt wird, die ihn in jenen Gebilden, die für uns Kunst in der emphatischen Bedeutung des Wortes sind, nur noch bunte Schalen sehen läßt. Nicht als ob er für das Leben als solches, das wir hinter diesen Schalen quellen spüren, unempfindlich gewesen wäre — vielmehr weil er, der diesem Leben noch tätig verpflichtet war, glauben durfte und mußte, daß er ihm zu einer viel volleren und wirksameren Erscheinung verhelfen konnte, als sich in jenen Schalen bisher geoffenbart hatte. Denn weder Homer noch Aischylos sind Dinge an sich — und die Frage, was ist Kunst, ist nicht einer Lösung fähig, wie eine mathematische Glei-

chung. — Gerade wenn Platon, wie wir bei Wilamowitz lernen, eine religiös bestimmte Gestalt gewesen ist, dürfen wir dann von ihm verlangen, daß er dem Epos und der Tragödie gegenüber sich mit dem doch immer verantwortungslosen Enthusiasmus des modernen Kunstbegeisterten begnügen sollte? Diese Dinge müssen doch ihm in einem viel zu unmittelbaren Verhältnis zum Letzten und Heiligsten gestanden haben, als daß er nicht, als er an dieses Letzte und Heiligste prüfend und kämpfend herantrat, mit ihnen notwendig zusammenstoßen mußte. Aesthetisierende Gesichtspunkte wie »Nahrung der Phantasie« und selbst noch »sittliche Erhebung« (I, S. 473) liegen, wo es sich um das Prinzip handelt, so vollkommen im wesenlosen Scheine hinter dem Kämpfer dieser Kämpfe, daß man auf sie nicht eine Rede von Fehlern und »Hauptfehlern« und gar von mathematischem Rationalismus gründen sollte.

Im großen führt bei Wilamowitz das Fehlen eines hinreichend weiten und tragfähigen gedanklichen Unterbaues dazu, daß auch die Widersprüche, die in Platons Lehre zweifellos vorhanden sind, nicht in ihrer vollen sachlichen Bedeutung zum Ausdruck kommen. Es ist dies eine Eigentümlichkeit aller Darstellungen, die es versuchen, das Rätsel Platon in der Beschränkung auf ihn selbst zu lösen. Erst wenn man erkennt, daß in den mannigfaltigen Umkehrungen, von denen seine Philosophie erfüllt ist, sich nichts anderes ausspricht als die unendliche Vielgestaltigkeit des Geistes selbst, erst dann kann man voll erfassen, wo die Einheit dieses Lebens liegt. Platon ist nicht nur der Führer der Philosophie, sondern ebenso sehr der Geführte. Aber gerade dies macht ihn so groß, daß er unbekümmert um das, was vor und hinter ihm lag, sich stets nur von der Notwendigkeit des vorliegenden Problemes führen, ja selbst treiben ließ. Hat man dieses aus höchster Freiheit fließende Verhältnis der Gebundenheit begriffen, so wird man seine Widersprüche nicht nur aus ästhetischer Freude an der Lebendigkeit als solcher, sondern aus sachlicher Einsicht in den innern Rhythmus dieser Lebendigkeit würdigen können; dann auch völlig den tiefen Sinn seiner undoktrinären Darstellungsweise, seines Dialoges verstehen. Alles dies aber nur, wenn Philosophie in der vollen Schwere der Bedeutung dieses Wortes in jedem Blicke, der auf Platon geworfen wird, gegenwärtig ist.

Dabei wird man nicht vergessen dürfen, wie schwer zugänglich in der Gegenwart überhaupt die philosophische Hilfe ist, die sich dem Historiker, der an Platon mit dem Ziele einer allseitigen Entfaltung seiner Schätze herantritt, darbietet. Noch behauptet den ersten Platz auf diesem Gebiete die Arbeit der Marburger Schule; und gewiß ist, daß die Kantische Philosophie so innig und tief mit der Grundproblematik aller Philosophie verwurzelt ist, daß ihre Hilfeleistung auch bei der Durchforschung der Philosophie Platons unmöglich ohne Ergebnisse sein kann und auch tatsächlich nicht ohne bedeutende gewesen ist. Aber den der Schule ferner Stehenden muß hier notwendig die Beschränkung des Gesichtsfeldes abschrecken, er bedarf eines leidenschaftsloseren Blickes, der nun freilich die Treue seiner Bilder nicht dadurch erlangt, daß es von gedanklichen

Beziehungen überhaupt absieht, sondern daß er diese so weit als nur möglich in dem unendlichen Reichtume aufnimmt, den die wirkliche Geschichte bereits gezeitigt hat.

So ist der Wilamowitzsche Platon, der für den Historiker Ergebnisse bringt und einen Abschluß bedeutet, für die Philosophie ein Anfang. Daß sie diesen Anfang nun in ganz anderem Sinne und mit ganz neuen Hoffnungen machen kann, ist das Verdienst des stattlichen Fundamentes, das dieses Werk gelegt hat. Wenn daher der Teil der Seele des großen Gelehrten, der sich in diesem Buche birgt, nun seine Wanderung antritt und in alle möglichen Leser, verstehende und lernende, beistimmende und kritische zu fahren genötigt wird, so möchten wir hoffen, daß er dermaleinst auch in den Leib eines Philosophen fahre, in dem er dann die Vollendung eines »Platon« wirken möchte, an dem die Philosophie erkennen könnte, daß es trotz allem ihre eigene Angelegenheit gewesen ist, die durch das kühne Unternehmen von Wilamowitz, in dem sich die Weisheit des Alters mit jugendlicher Unternehmungsfrische so prachtvoll paaren, befördert wurde.

Julius Ebbinghaus.

Berichtigung

der Bücher-Liste aus Heft I des VIII. Bandes.

Statt	Lies
Frischeisen-Köhler, Grundzüge der Philosophie.	Hobbes, Th. Grundzüge der Philosophie, übersetzt und herausgegeben von Frischeisen-Köhler 2 Bde.
Hasse, Marsilius Ficinus. Ueber die Liebe.	Ficinus, Marsilius. Ueber die Liebe, übersetzt von K. P. Hasse.
Höfler, B. Bolzanos Wissenschaftslehre.	Bolzano, B. Wissenschaftslehre, herausgegeben von A. Höfler 2 Bde.
Muthesius, Deutsche Erziehung.	Kerschensteiner, G. Das Grundaxiom des Bildungsprozesses und seine Folgerungen für die Schulorganisation.

Sokrates.

Von

Eugen Kühnemann. (Breslau.)

Die wahre Geschichte der abendländischen Philosophie begann an dem Tage, an dem der Athener Sokrates in dem neckischen Tun, mit dem er seine Stunden füllte, einen gottgegebenen Beruf erkannte.

I.

Das neckische Tun bestand darin, die Menschen zu prüfen. Das Selbstbewußtsein des Menschen beruht darauf, daß er sich in irgendeinem Gebiete der menschlichen Betätigung als ein Wissender und als ein Könner erscheint. Können und Wissen und mit ihnen das menschliche Selbstbewußtsein waren in dem damaligen Athen gewaltig gesteigert. Wie die Stadt mit immer neuen Werken hoher Kunst sich erfüllte, wie sie um sich ein Reich aufbaute und ihm seine Gestalt gab, wie sie in beständigen Kriegen unter hochberühmten Führern sich behauptete, erschienen überall die Meister, die an ihrem Werk in ihrem Können sich erwiesen und, Sachkenner ihres Werks, auch geborene Lehrer ihrer Sache waren. Die Stadt blühte in Weisheit. Sie blühte in Tugend, wenn man unter Tugend die Tüchtigkeit zum Schaffen des rechten Werkes und des rechten Lebens versteht. Und in all dem Glanz erschien nun die kleine sokratische Frage: was weißt Du? was ist die Weisheit? was ist die Tugend?

Die Frage schnitt tief in das innerste Streben der Zeit. Denn ihre innerste Sehnsucht war eben diese: die Weisheit zu lernen. Die Bewunderung folgte den großen Männern, die sich anboten, die Weisheit zu lehren. Sie lehrten die Weisheit und die Tugend. Denn

die Menschheit hatte unter den Griechen die Unschuld und das Paradies verloren und freute sich, wie sie es immer tut, dieses Verlustes. Nicht länger war die Tüchtigkeit des Bürgers eine Selbstverständlichkeit, die vom Vater auf den Sohn fraglos sich vererbte, als ein Inbegriff dessen, was recht, schön und gut und wacker ist, als ein ehrwürdiger, ungeschmälerter Besitz von Urväterweisheit und Edelsinn. Wer in der neuen, so weit, so reich, so fragwürdig gewordenen Welt sich behaupten und durchsetzen wollte, bedurfte einer besonderen und persönlichen Durchbildung, eines eigenen Wissens und Könnens. Zum erstenmal wurde die Wissenschaft ein Bedürfnis für den einzelnen, der im Leben etwas bedeuten wollte. Zustände erschienen, wie wir sie kennen, die wir alle nur durch Schulung in den Wissenschaften im Leben emporsteigen. Für dies gebieterische Verlangen der Zeit bieten die Sophisten sich an als die Lehrer, nach denen die Stunde ruft. Das heißt es, daß sie die Tugend lehren, die Tüchtigkeit zur Selbstbehauptung in den neuen Schwierigkeiten des Lebens. Sie sind der natürlich erwachsende Ausdruck für die Gärung und Sehnsucht der Zeit.

Aber — was ist die Tugend? Indem Sokrates so fragt und auf die Frage keine Antwort findet, erweist sich, wie gedankenlos jene ihre Tätigkeit begannen, ohne Klarheit über die eigenen Aufgaben und Ziele. Es erweist sich aber zugleich, wie die Tugend zu einer Frage geworden ist. Vorüber ist die naturgegebene Sicherheit sittlicher Zustände, die sich selber tragen und in sich selber gewiß sind. Wir brauchen ein neues Bewußtsein um die Tugend. Die Sophisten mochten gefährlich sein, indem sie häufig eine schnellfertige, von sittlichen Bedenken freie Gewandtheit an die Stelle ehrenfester, angestammter Sitte setzten. Aber wenn Sokrates ihnen die Gedankenlosigkeit in der Grundfrage ihres Tuns beweist und sie errötend verstummen macht, so hebt doch er erst völlig die altangestammte Sittlichkeit auf und macht die Tugend selber zu einer Frage. Er überwindet die Sophistik nur, indem er sie vollendet. Dies ist der Hergang in allen Uebergangszeitaltern einer großen Gärung. Die Zeit, in der ein alter Zustand der Dinge abgelebt ist, sucht nach ihrem eigenen neuen Bewußtsein von dem, worin sie das Gute erkennt. Denn wer die Werte, die seinem Leben Halt geben, nicht mehr ererbt und als ein Selbstverständliches in seinem Blute trägt, der muß sie erringen im eigenen Erkennen. Wem das Leben nicht länger geschenkt wird, der muß zu leben verstehen. Das Reich des Gedankens folgt auf das Reich der Unschuld und ungebrochenen

Einheit. Das war der Sinn in der Frage des Sokrates: er eröffnete das Reich des Gedankens. —

Einen gottgegebenen Beruf aber erkannte er in seinem neckischen Tun, als der delphische Gott einem seiner eifrigen Freunde die Antwort gab: es sei kein Mensch weiser als Sokrates. Wie war das möglich? Niemand weiser als er, der freilich bei all seiner Prüfung der Menschen noch keinen gefunden, der in seinen Angelegenheiten wirklich weise war, der aber auch ebensogut wußte, er war so unweise wie sie. Denn so sind bis jetzt seine Gespräche verlaufen. Er fragt etwa den Staatsmann: Was ist die Weisheit? Oder den Feldherrn: Was ist die Tapferkeit? Den Priester: Was ist die Frömmigkeit? Den Richter: Was ist die Gerechtigkeit? Den guten Bürger: Was ist die Besonnenheit? Sie antworten mit großer Zuversicht, da ihnen die Antwort so klar scheint wie ihr eigenes Leben. Aber seltsam führt er sie in den Widerspruch, in die große Ratlosigkeit hinein. Was jeder zu wissen scheint, das weiß noch keiner. Und unter allen weiß Sokrates allein, daß er nichts weiß. Enthüllt denn das Wort des Gottes diese erschütternde Dürftigkeit des Menschenlebens? Wäre dies die beste menschliche Weisheit, zu wissen, daß wir nichts wissen? Dann wird es mit einem Male ein heiliger Beruf, durch Prüfung die Menschen des Nichtwissens zu überführen, sie zu der besten Weisheit zu bringen, die es für den Menschen gibt. Das aber ist die Weisheit der Selbstbescheidung. Eine große Aufgabe hat Sokrates unter den Menschen zu erfüllen. Sie sollen erkennen, wer sie sind. Das große: Erkenne Dich selbst! ruft er ihnen zu. Uns selbst erkennen heißt: uns sehen in unsern Grenzen, uns bescheiden in der Erkenntnis unserer Unwissenheit. Wundersam beginnt in dieser bewußten Tat der Selbstbescheidung die Philosophie. Die Philosophie beginnt mit dem Bewußtsein des Nichtwissens.

Sokrates ist der Mann, der den Menschen zwingt, sich Rechenschaft zu geben über sein Wissen. Es ist aber das Wissen um die Gedanken, die sein Leben beherrschen und bestimmen. Die Rechenschaft über sein Wissen ist die Rechenschaft über sein Leben. Mit der Rechenschaft vor sich selber hebt das bewußte Leben an. Dies ist der große Einschnitt, den seine Erscheinung unter den Menschen bedeutet. Bisher ließest Du Dich treiben vom Strom der Stunden und kanntest keine Frage. Nun sollst Du wissen um Dich und Dein Leben und erkennen, daß Du selbst und alles Dasein um Dich und mit Dir eine einzige fortgesetzte Frage ist. Sokrates ist der geschichtliche Name für ein Erwachen, ohne das es kein ernsthaftes Leben

gibt. Wo eine Seele aufschreckt, um in sich selber hineinzuschauen, über die nieerkannte Leere in sich zu erstaunen und die neue Sicherheit des Lebens in Geist und Bewußtsein zu suchen, da ist es Sokrates, der wieder einmal sein ewiges Werk beginnt. Der Mann der unermüdlichen Frage, der Mann des Nichtwissens gibt dem Wissen seinen Begriff und seine Würde in der Menschheit. Uns ist nicht erlaubt, dahinzutreiben in der Dunkelheit des ungeklärten Vorstellens und Meinens. Alles rechte Leben muß im Wissen ruhen und seine Sicherheit haben in der Selbst-Rechenschaft. Es liegt die tiefste Weisheit in der Art, wie die Nachwelt das Bild des Sokrates bewahrt hat. Eine ganze Literatur hat sich um ihn gebildet. Die Berichte treuster Anhänger sind erhalten. Unter ihnen ist neben dem tüchtigen Xenophon Platon, einer der größten Menschendarsteller, der tiefsinnigsten Versteher, der hingebendsten Liebenden aller Zeiten. Aber je mehr wir die geschriebenen Worte betrachten, die uns von ihm berichten, und die teils Laune des Geschicks, teils Gunst des Zufalls, teils innerer Wert durch die Zerstörung der Zeiten uns erhielt, um so mehr zerrinnen sie uns in den Fingern und sinken in ihrem Quellenwert. Das einzige, was wir unbezweifelt wissen, ist eben dies: das Wirken des Sokrates unter den Menschen, sein unermüdetes Fragen, sein Sprechen mit immer neuen Unterrednern, die Kraft, mit der er jeden zur Rechenschaft über sich selber drängt, die Art der Untersuchung durch Gespräche, — das, was man seine Methode nennen mag. Er ist ein Wirken unter und in den Menschen; er ist nicht einer, der Lehren ausspann, die man nun als die seinigen wiederholen könnte. Wer den Sokrates zu verstehen sucht, indem er seine Methode ausdenkt, durchdenkt und zu Ende denkt, der verläßt nicht den festen Boden und fliegt ins Leere, sondern er fußt auf der einzigen Gewißheit, die wir über ihn besitzen.

2.

Mit diesem Verfahren seiner Methode ging es dem Sokrates wie jenem Mann, der auszog, ein paar Eselinnen zu suchen und ein Königreich fand. Sokrates zog aus, um die Begriffe vom Guten und Rechten zu fassen, wie sie in seinen Mitbürgern lebten oder leben sollten, und er fand als der Größte aller Weltumsegler und Entdeckungsfahrer eine neue und unbekannte Welt, die Welt des Geistes.

Denn das Wesen des Geistes liegt in dem Legen jener Rechenschaft, zu der Sokrates zwang. Er drängte die Athener, einen jeden einzelnen an seiner Stelle, sich klar zu werden über sein besonderstes Leben. Aber dies Eigenleben war nur zu fassen in jenen allgemeinen

Beziehungen, in denen jeder denkt, lebt und sich entwickelt als ein Glied der Menschengemeinde. Wer bist Du? ein Bürger unter Bürgern, ein Arbeiter an einem Werke, wie es die Menschen brauchen. Ja, wär ich der Auserlesenste, Einzigste, Seltenste, ich bin es als einer, in dem die Schönheit sich in neuen Gestalten offenbart, die Wahrheit in neuen Gesichten spricht, die sittliche Gemeinschaft einen höheren Sinn gewinnt, Gott sich bekundet oder ganz allgemein Menschenleben in neuer Bedeutsamkeit aufleuchtet, kurz, eine der großen geistigen Mächte sich neu bestimmt, die das Leben der Menschengemeinde tragen. Diese Mächte aber bilden die Welt des Geistes. Das sokratische Wort: Erkenne Dich selbst! erging an Anytos, Kallikles, Eukleides und Philippos. Aber es traf den allgemeinen Geist der Menschheit. Die Selbsterkenntnis des Geistes setzt in ihm an. Er war ein Denker mit jener unwiderstehlichen Lust am Denken, die als eine beherrschende Leidenschaft ein Menschenleben füllt. Er war ein sittlicher Erwecker aus den Tiefen einer großen sittlichen Sicherheit, die als sein Gottesadel in ihm ruhte. Er war ein Erzieher von jener Liebe zur Menschenseele im Gange zu ihrer Vollendung und jener Macht über die Seelen, die keinen Menschen unverändert lassen können, der in ihren Bannkreis tritt. Der Denker, der Erwecker, der Erzieher aber sind eins in ihm. Ihre Einheit ist die Einheit des Geistes. Sokrates trägt das Siegel der Berufung in der kindlichen Einfachheit seiner Ansätze und seines Verfahrens, mit der ihm das Gewaltige gelingt: die letzten Tiefen des Geistes selber zu erschließen.

Weißt Du, was die Gerechtigkeit ist? fragt er den Mann in der Straße. Dieser antwortet: Sie ist das und das. Laß uns die Antwort prüfen. Der Satz muß sich beweisen durch die Folgerungen, die in ihm liegen. Dann wäre also diese Handlung gerecht zu nennen um dieses von Dir genannten Zuges willen. Mag es so sein. Aber hier ist ein anderer Fall. Indem Sokrates uns unwiderstehlich weiter drängt, werden wir schließlich dazu geführt, den Zug, den wir als Wesen der Gerechtigkeit bejahten, zu verneinen. Wir stehen in einem offenbaren Widerspruch. Aber sofort erweist dieser Widerspruch, in den er hineinführt, den ersten Satz als falsch. Wir müssen also die Bestimmung des Gerechten, die wir schon zu haben glaubten, vielmehr erst suchen. Wie fangen wir das an? Indem wir den umgekehrten Weg gehen und nicht von der Bestimmung, die für alle Fälle gelten soll, auf die darin mitgesetzten Einzelheiten schließen, sondern an den einzelnen Fällen behutsam erforschen, was sie als jenes Gemeinsame enthalten, um dessen willen sie alle uns den

Namen des Gerechten tragen. Laß uns denken, daß uns dies Bemühen gelinge, so schließen wir mit dem Satze, der die allgemeine Bestimmung enthält, d. h. die Bestimmung, die für alle Fälle gilt. Dies ist das Verfahren des Sokrates. Das Verfahren des Sokraten aber ist das Verfahren des denkenden Geistes selber.

Denn so beginnt alles Denken mit der Frage. Denken ist Fragen. Die Frage besagt, daß, was uns bekannt schien, noch ein Unbekanntes ist, das erst der Bestimmung harrt. Da der Mensch der Gegenwart die Dinge erst ganz versteht, wenn er sie in die Kunstworte und vor allem die Fremdworte kleidet, welche die wissenschaftliche Ueberlieferung bereitgestellt hat, so sagen wir: das Denken beginnt mit dem Problem. Denkbewußtsein ist Problembewußtsein. Das Problem bedeutet, daß eine allgemein geltende Lösung für die Frage gefunden werden muß. Die Frage also enthält bereits die Richtung auf die Antwort, nämlich als auf einen allgemein geltenden Gedanken. Denken in seinem zweiten Schritt ist die Antwort, die für die Lösung gelten soll. Sie wird in einem Satze gegeben, der ein Urteil genannt wird. Denken ist Urteilen. Das Urteil ist zu prüfen. Das ist der dritte Schritt. Die Prüfung geschieht, indem das Urteil in die Bestimmungen entwickelt wird, die mit ihm gesetzt sind. Das Urteil enthält die Bestimmung aller Fälle, die unter ihm stehen und an ihnen muß es sich bewähren. Das nennt man Schließen und zwar das Schließen der Ableitung oder, wie das Kunstwort lautet, der Deduktion. Denken ist Schließen. Aber der Schluß führt endlich zu einem Satze, der unseren ersten Satz verneint. Er führt, wie wir sagen, zu einem Widerspruch. Hier steht das Denken mit seinem vierten Schritt in der entscheidenden Stelle seines Tuns. Denn der Widerspruch vernichtet den Gedanken und weist ihn ohne Möglichkeit einer Rettung als unwahr aus. Von zwei einander widersprechenden Sätzen über dasselbe kann nur einer wahr sein, von zwei einander widersprechenden Sätzen muß einer unwahr sein. Also heißt es, behutsamer vorgehen und sich zu einer fünften Denktat rüsten. Wir wollen, statt vom Allgemeinen zu den Fällen, vielmehr von den Fällen zum Allgemeinen oder, was dasselbe sagt, vom Besonderen und Einzelnen zum Allgemeinen schreiten, falls es uns gelingen will. Da heißt es nun, im Einzelnen dasjenige sicher zu erschauen, um dessen willen es den Namen des Allgemeinen trägt, in dem es befaßt sein soll. Warum heißt dieser Mann, diese Handlung, dieses Urteil, dieser Staat, dieses Volk gerecht? Auch im Einzelnen ist das Allgemeine gesetzt. Man muß es nur erschauen. Denken ist abermals Schließen, aber in umgekehrter Richtung der Hin-

leitung — das Kunstwort sagt: der Induktion. So endlich im sechsten Schritt gelinge das Finden der Bestimmung. Wir kommen zur Bestimmung des Begriffs, der Definition. Denken ist Definieren.

Denken also ist Fragen, ist Urteilen, ist ableitendes Schließen, ist widerspruchsloses Erfassen, ist hinleitendes Schließen, ist Definieren, ist dies alles als die in der Frage liegende notwendige Bewegung zur Antwort. Denken ist das Problembewußtsein um die im Begriff zu bestimmende Wirklichkeit. So lange Menschen gedacht, Forscher geforscht haben — und wie große Denker, wie große Forscher hat es vor Sokrates gegeben! —, solange haben sie gedacht in dieser allgemeinen Gestalt und Form des Denkens. Aber keiner hat diese Gestalt als die allgemeine Gestalt alles Denkens bemerkt. Keiner bemerkte, daß in allem Denken die Gestalt des Verfahrens dieselbe war. In Sokrates entdeckte sich das Denken selbst. Es entdeckte sich, daß bei aller Verschiedenheit der Denkinhalte die Form des Denkens dieselbe ist, daß es eine von den Inhalten verschiedene allgemeine Form des Denkens gibt. Er brachte das Denken sich selbst zum Bewußtsein. In der Methode des Sokrates arbeitete das Denken selber als Methode. Das Denken ist die Methode, die den Begriff der Wirklichkeit faßt. Die Bewegungen des Denkens zusammen sind das, was man das Logische nennt. Sokrates ist der Entdecker des Logischen selber. Doch ist dieser Ausdruck noch nicht ganz genau und trifft das Ureigenste des Sokrates nicht. In Sokrates entdeckte sich das Logische, jedoch allein durch die Tat und an der Tat. Indem er seine Methode übte, trat das Logische selber in Kraft, als ein unverbrüchliches Gesetz. Es ist das Gesetz, unter dem jeder unserer Gedanken steht, durch das allein er ein Gedanke ist, und das ihn durchgestaltet unter der Forderung der Wahrheit. Sokrates ist die Tat der denkenden Vernunft. Die Vernunft kommt in seiner Tat zur Selbstentdeckung und sich selbst zum Bewußtsein. Es ist der größte Schritt in der Geschichte des erkennenden Geistes.

Die ganze Geschichte des Denkens liegt in der Tat des Sokrates beschlossen. Sie umfaßt in sich wie in dem Keim alle Möglichkeiten der späteren Bildungen. Die Schritte, die wir unterscheiden, sind in jedem Gebilde der Erkenntnis eine unlösbare Einheit. Dennoch kann von dem Ganzen dieser so enthüllten Tat, in der das Denken besteht, eine oder die andere Seite in dem einzelnen Denker überwiegen. Hiernach unterscheiden sich die verschiedenen Arten der Denkbegabung. Wir finden die großen Problemsteller, — in ihnen arbeitet das Denken als Fragen. Wir stoßen auf die geistreichen Bildner der Hypothesen — sie sind es, in denen das Denken als

Urteilen sich die Sätze schafft, die als Grundlegungen für die Ableitung in einem Kreis der Erscheinungen dienen sollen. Neben sie treten zum Heil der Wissenschaft die bedeutenden Kritiker, die den Gedanken auf seine innere Uebereinstimmung prüfen und zwingen, ihn zu verwerfen, wenn er im Widerspruch auseinanderbricht. Dann kommt die Zeit für die geduldigen Forscher, die für das Einzelne und Besondere im Gesetz die allgemeine Bestimmung suchen. Endlich vollenden die kühnen Systembauer das Werk. Sie setzen den Gedanken in seiner Vollendung, wie er nunmehr, im Inhalt und Umfang erschöpfend, das Gebiet der Erkenntnis definiert. Die wundervolle Mannigfaltigkeit der Natur wirkt hier, indem sie einen unermeßlichen Reichtum der Denker- und Forscherbegabungen aus der Einfachheit der Denkgesetzlichkeit zu entwickeln weiß, die doch in allem immer eine und dieselbe ist, so sehr der Problemsteller den Hypothesenbildner verachtet, der Kritiker den Systematiker verklagt, der Forscher ihrer aller spottet. Doch sind sie alle und müssen alle sein zugleich Fragende, Setzende, Prüfende, Forschende, Abschließende. Das Denken läuft in ihnen allen an seinem ewigen Faden oder als derselbe ewige Faden fort. Das Denken ist die ins unendliche wirkende Schöpferkraft, die jedes Erreichte wieder in der Frage löst und über jede Frage zu neuen Setzungen treibt, doch so, daß alle Setzung wieder neue und immer neue Fragen erschließt. Daß alles Problem ist und Problem bleibt, bedeutet nicht eine Verzweiflung im Erkennen, als sei jeder Versuch auf Begreifen schließlich unfruchtbar und umsonst, sondern es bedeutet nur, daß die Welt der Erkenntnis immer reicher wird, je mehr wir in ihr fassen. Die Unendlichkeit der Erkenntnis ist die Unerschöpflichkeit der Welt. Die Unerschöpflichkeit der Welt ist das Glück des Erkennenden. So reich ist jene erste Kunst, die den Denkenden macht, die Kunst der Frage. Sie ist die Zeugungskraft, aus der die Wahrheit ins Leben fließt. Sie trägt, eingeschlossen in ihrem Sinn, all die werdenden Gestaltungen der Wahrheit. Die rechte Frage ist die Lösung im Keim und in der Richtung, in der sie entspringt. Darum bedeutet die Kraft der Frage die eigentliche Urgewalt des Denkers. Sie lebt in Sokrates und ist seine Qual und sein Glück. Er besagt die Denkbewegung selber in all ihren Gliedern, — mit Hegel könnte man sagen: den dialektischen Prozeß. Der dialektische Prozeß ist in ihm die Leidenschaft eines großen Lebens. Die Unruhe, die Seligkeit, die Not, die Unermüdlichkeit und Unerbittlichkeit, welche jene Tat ist, die man Denken nennt, hat einen Menschen zum Gefäß gewählt, damit sie sich den Menschen und sich selber offenbare. In diesem

Menschen Sokrates sprudelt das Denken selbst wie ein Quell und ist ein Wasser des lebendigen unendlichen Lebens.

Wir wollen aussprechen, worin das eigentlich Grundlegende und Bahnbrechende der Entdeckung liegt, die hier geschieht. Es liegt in dem unwidersprechlichen Erweise, daß es eine solche allgemeine, streng notwendige, unbedingt geltende Gesetzlichkeit der Wahrheit gibt, daß alles Denken unter einem solchen allgemeinen Gesetze der Wahrheit steht, und daß die Wahrheit nichts anderes als ein solches allgemein geltendes Gesetz bedeutet. Es gibt eine allgemeine Gesetzlichkeit der Wahrheit. Es ist ja das Zeitalter der Sophisten. Protagoras hat ihm sein großes Leitwort gegeben in jenem Satze, den man, je nachdem man ihn versteht, einen der glänzendsten oder der blendendsten Sätze nennen mag, die ein Mensch gefunden: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge." Er ist es gewiß, insofern alle Dinge, die den Inhalt seiner Gedankenwelt ausmachen, als Gedanken unter dem allgemeinen Gesetz der Wahrheit stehen, und Sokrates selber ist es, der den Satz in diesem Sinne für alle Zeiten begründet. Er erweist den Menschen, sofern er Ausdruck der allgemeinen Vernunft ist, als das Maß aller Dinge. Aber das ist nicht die Meinung, in der Protagoras seinen Satz versteht. Wie man auch über die Durchführung seiner Lehre streiten mag, ihre Gesinnung ist doch, den Menschen frei zu machen, — nicht nur von aller Ueberlieferung, sondern auch von allen allgemein und objektiv bindenden Gesetzen. Stelle sich ein jeder — will er sagen — auf den Boden der eigenen Erfahrung und des eigenen Erlebens. Wie Du die Welt erlebst, so ist sie Dir. Was Du erfahren, das ist Deine Wahrheit. Richter über alles Sein bist Du Dir selbst, bist Du allein für Dich allein. Es ist der Ruf all jener Zeiten, in denen eine bestehende Ordnung der Gedanken zusammenbricht. Lange ist sie Ueberlieferung gewesen und wurde ehrwürdig durch Ueberlieferung. Nun wachsen die Menschen über sie hinaus. Das Gegebene ist nicht länger Maß unseres Denkens, Recht unseres Handelns. Wo sollen wir das neue Maß finden als in uns selbst? Es sind nicht nur die Frechen und Zügellosen, es sind auch die Frohen und Freien, die Hochgemuten, die in diesem Sinne leben, um sich selbst und das neue Leben zu finden. Sophistik, so verstanden, bedeutet einen notwendigen Durchgangspunkt für alle Völker und Zeiten, für die Weltgeschichte, für jeden einzelnen, sofern sie unter der Notwendigkeit stehen, sich, da die Vergangenheit und Ueberlieferung versagt, den eigenen Lebensinhalt zu schaffen. Wenn die Bindung im geschichtlich Gewordenen aufhört, müssen wir durch die Ungebunden-

heit, bis wir die neue Bindung im Ewigen finden. In solchen Tagen erschallt der Ruf vom Rechte, das mit uns geboren ist. Es sind die Tage, in denen es eine Lust ist, zu leben, da jede Kraft sich auf sich selber stellt, die Schranken der Gegenstände fallen und das Subjekt offene Bahn gewinnt. Nur fragt sich, wohin wir kommen und wobei wir stehen bleiben. Tut sich wirklich nur das Reich der völlig subjektiven Willkür auf? Wir werden geblendet durch das Spiel von so viel Künstlern und Virtuosen. Aber jede Sophistik ruft nach ihrem Sokrates als nach ihrer Erfüllung. Wo ist das schlichte, das alle bindende Gesetz der Wahrheit? Jenen Satz selber vom Menschen als dem Maß der Dinge möchte Protagoras doch jedenfalls als eine Wahrheit behaupten. Er will ihn verfechten als einen, der in allen seinen Folgen widerspruchslos in sich selbst besteht. Sobald er den Satz nur im sokratischen Gespräch verteidigt, stellt er sich selber unter die Forderung dieser inneren Uebereinstimmung mit sich selbst, welche die allgemeine Gestalt der Wahrheit ist. Nur in ihr gibt es eine Gemeinsamkeit der Gedanken unter den Menschen. Sie ist die allgemeine Bedingung einer Gedankenwelt, an der die verschiedenen Menschen, an der sie alle Anteil haben. Indem die wilden Kinder der Willkür sich tummeln, ist es, als ob die Vernunft über sie lächle. Denn sie hält sie alle in ihrem ewigen Gesetze. Bei allem Lösen der zufällig gewordenen Bindungen bleibt sie die ewige Bindung. Sie ist die schlichte Selbstverständlichkeit, die zu schlicht und selbstverständlich ist, als daß man sie bemerke. Aber in dieser schlichten Selbstverständlichkeit ruht alle Möglichkeit des vernünftigen Lebens. Es gibt — noch einmal — ein allgemeines Gesetz der Wahrheit. Sokrates bedeutet dies Lächeln der Vernunft in all dem irren Blenden der Sophistik, die den Einzelnen und seine Willkür gegen das Allgemeine und seine Notwendigkeit ausspielt. Die Wesensbestimmung für die Sophistik aller Zeiten liegt in diesen Worten. Sokrates bedeutet die schlichte Selbstverständlichkeit des Allgemeingültigen in aller Eitelkeit der persönlichen Ansprüche. Er steht wie die Einfalt des Wahren lächelnd, schlicht und selbstverständlich in all dem falschen Glanz, der nur das Irren und die Ratlosigkeit verkleidet. In dieser Einfalt der Wahrheit gründet sich die Möglichkeit für eine allgemeine Menschenkultur der Vernunft. Der schlichte redliche Handwerkssinn siegt über die falsche blendende Kunst. Die falsche Kunst vergeht. Der schlichte Handwerkssinn, der das Werk nach seiner notwendigen Regel schafft, bleibt und trägt das Leben in seiner Redlichkeit.

Jene allgemeine Gesetzlichkeit der Wahrheit, so selbstverständ-

lich und schlicht sie ist, bedeutet in ihrem Wesen doch ein Wunder und bleibt ein Wunder für uns und alle Zeiten. An jener Stelle der sokratischen Untersuchungen tritt sie plötzlich und unwiderstehlich hervor, wo der aufgewiesene Widerspruch die Behauptung unseres Anfangssatzes unmöglich macht. Wir stehen mit einemmal wie vor einem Abgrund. Wir taumeln und drohen zu sinken. Ein Entrinnen, eine Ausflucht gibt es nicht. Es ist, als besäße dieser Sokrates einen Zauber, der uns erbeben macht. Der Zauber, der uns beben macht, gibt uns gefangen in seine Hand. Denn nun merken wir es erst, wie er uns gepackt hat. Wir wissen, wir kommen nicht von ihm los, bis er uns aus diesem Schwindel der Seele befreit und vom Abgrund weg vor dem schwankenden Boden gerettet und auf festes Land gestellt hat. Aber das ist nicht einmal die ganze Magie, die hier spielt. In dem Schwanken und Taumeln erfahren oder ahnen wir mit einemmal und zum erstenmal den Punkt, an welchem uns Halt und Gewißheit wird. Denn die Einsicht, die uns hier wie das unentrinnbare Schicksal der Wahrheit packt, ist diese: ein Gedanke, der in seinen Folgerungen zu einem Widerspruch führt, ist nicht wahr. Demnach lautet das Gesetz der Wahrheit, das sich hier enthüllt: der wahre Gedanke ist in allen seinen Folgerungen widerspruchslos; er muß in allen seinen Folgerungen widerspruchslos übereinstimmen mit sich selber. Wahrheit bedeutet Widerspruchslosigkeit. Wahrheit bedeutet Uebereinstimmung in sich selbst. Hier ist die unumgängliche Forderung, unter der jeder Gedanke steht, der sich in der Rechenschaft behaupten will. Hier ist das Maß der Rechenschaft für jeden Gedanken. In dieser Gewißheit thront der Herrscher, gegen dessen Gebot es keine Auflehnung gibt. Nehmen wir ihn als die Grundbedingung, die das Wesen des erkennenden Denkens ausweist, in unseren Willen zur Wahrheit auf, da er wie die Wahrheit, so der Wille zur Wahrheit ist. Wir wollen für dies Wesentliche einen eigenen Namen bilden. Wir haben, sagen wir, den Begriff von einer Sache erst dann, wenn wir den Gedanken besitzen, in dem wir sie so bestimmen, daß dieser bestimmende Gedanke in allen seinen Folgerungen, die mit ihm gesetzt sind, widerspruchslos übereinstimmt in sich selbst. Einen Gedanken also, der in allen seinen Folgerungen widerspruchslos übereinstimmt mit sich selbst, nennen wir einen Begriff. Man sagt wohl, das sei die Tat des Sokrates, daß er gegenüber den subjektiven Einfällen der Sophisten gedrungen habe auf die objektiven allgemeinen Begriffe. Aber man sieht in unserem Zusammenhang, wie sehr ein solcher Ausdruck, obwohl er nicht unrichtig ist, das Wesentliche der sokrati-

schen Tat unterschlägt. Denn ein solcher Ausdruck setzt voraus, daß über die Ueberlegenheit und sichere Geltung des Begriffs die Uebereinstimmung bereits bestehe. Die Tat des Sokrates war vielmehr, daß er diese Uebereinstimmung, die nicht bestand, für alle Zeiten erzwang. Er entdeckte die notwendige Begriffsgestalt des Denkens. Er offenbarte es in seinem Wesen als ein notwendig begriffliches. Er erwies das Gesetz der Begrifflichkeit als das Grundgesetz, unter dem alles Denken steht und stehen muß, weil Denken nur durch dieses Gesetz Denken ist. So gewiß wir nun im Denken mit einander, mit den Dingen, mit uns selber die Verständigung suchen, so gewiß sind wir an die oberste Bedingung gebunden. Keine Willkür tritt aus diesem Kreis, es sei denn, es schiede einer aus aller Gemeinschaft mit Menschen und Welt und versänke in einem Spiel bloßer Vorstellungen ohne Sinn. Gib dies Gesetz der Wahrheit auf und Du gibst Dich selbst auf und die Sprache und alle Gemeinschaft und das Denken selber. Es ist nicht wahr, daß Du als einzelner das Maß aller Dinge bist. Die Vernunft ist es in Dir. Nur in dieser Gesetzlichkeit gibt es Vernunft. Sie bedeutet im Erkennen eine allgemeine Gesetzlichkeit. Das Gesetz der Wahrheit ist die Vernunft in sich selbst. Der Sokrates, der lachend den Wahn und die Dumpfheit zerstörte und das Licht der Klarheit aus den Seelen brechen ließ, das sie blendete oder lockte und jedenfalls bannte, war die Vernunft selber, die als das Gericht der Wahrheit, das sie ist, unter die Menschen trat.

Bringt man, wie es die Logik später tut, jenes Grundgesetz der Wahrheit auf eine Formel und nennt es den Satz vom Widerspruch, so erscheint sein Gehalt wohl so lächerlich geringfügig, daß es kaum lohnt, es auszusprechen, und jedenfalls die Tat des Sokrates nur als der allererste Anfang einer Besinnung auf das Logische gerühmt werden kann. Aber es ist eben das Geringfügige und Unscheinbare, das Selbstverständliche, worin der wesentliche Grund der Erkenntnis liegt. Die Rätsel und eigentlich bestimmenden Mächte seines Daseins trägt der Mensch in dem, was ihm selbstverständlich dünkt. Die Oberflächlichkeit sieht hier nur Oberfläche, der Tiefsinn ist es, der in diesen Dingen die wahren Tiefen des Menschseins faßt. In Wahrheit bedarf jeder Mensch an seiner Stelle jenes Erwachens, wie es Sokrates wirkte. Denn es ist das Erwachen zum Denken. Allemal wieder geschieht diese Erweckung, die wirklich eine Erweckung ist, in einer neuen Offenbarung des Wunders, wie sie zum ersten Male in Sokrates geschah. Eine geschichtliche Gestalt verstehen heißt sie in der wahren Tragweite ablesen, die ihrer eigentlichen Lebenstat zukommt. Es gilt hier der Satz unseres Leibniz:

„Ich glaube wohl, daß man einen Menschen nicht belehren wird, wenn man ihm sagt, er soll sich nicht widersprechen. Aber man belehrt ihn, indem man ihm zeigt, daß er es tut, ohne es zu bemerken." Die Tragweite der sokratischen Leistung ist das Gesamtgebäude der Wissenschaft. Vielmehr der Trieb, der die menschliche Mühe um Erkenntnis vorwärts und immer weiter vorwärts drängt, ist der Trieb der sokratischen Frage. In dem Zusammenhang der Inhalte, die an irgendeiner Stelle und zu irgendeiner Zeit den Gedankengehalt eines menschlichen Bewußtseins, ja den der Menschheit selber bilden, offenbart sich immer wieder der Widerspruch, der uns verbietet, bei irgendeinem Abschluß zu verharren. In immer neuem Ansatz sucht die unermeßliche Ausbreitung der Erkenntnismühen den in sich übereinstimmenden Gedanken der Welt. Das menschliche Weltbild soll Begriff sein und soll als Begriff sich wissen. Dies heißt, das Nichtwissen in Wissen lösen. In diesem Sinn ist jeder erreichte Zustand der Erkenntnis ein Nichtwissen, das nach neuem Wissen verlangt, damit dies abermals als ein neues Nichtwissen sich begreife. Ueber jeder Stufe der wissenschaftlichen Erkenntnis steht das Wort des Sokrates: ich weiß, daß ich nichts weiß. Aber welche ungeheure Voraussetzung ist damit als jene Notwendigkeit gesetzt, die der Gedanke der Wahrheit ist. Es ist die Voraussetzung von der Denkbarkeit alles Wirklichen in der Einheit eines in sich übereinstimmenden Gedankens. Es ist, ganz schlicht gesagt, die Voraussetzung, daß alles Wirkliche Gedanke werden kann. Dies aber hieße ja, daß das Wirkliche unter dem Gesetz des Gedankens steht. Das Wirkliche muß zusammengehen in jene Einheit, in der es als notwendige Folgen aus zugrundegelegten zusammenfassenden Gedanken sich begrefien läßt. Dies heißt, Begriffe bilden. Das Wirkliche muß die Form des Begriffs tragen. Denken heißt, die Begriffe fassen, die in ihren Folgen sich bestätigen und bewähren und dadurch die Erscheinungen begreiflich machen. Denken ist das Setzen dieser in ihrer Uebereinstimmung sich bestätigenden Inhalte des Vorstellens. Die Leistung der Ableitung trägt und bewährt den Gedanken. Seine Fruchtbarkeit weist ihn aus. Sokrates war gewiß nur der Ursprung der Vernunft. Aber der Ursprung bedeutet in diesem Fall auch das Ziel. Das vollendete Erkennen erst wäre die Lösung der sokratischen Frage. Sokrates bedeutet auch die Einsicht in das Wesen des Erkennens. Von nun an hat der Mensch begonnen, sich in seinem Denken selbst zu erkennen.

So entspringt hier die Logik als die Grundwissenschaft der Philosophie. Sie entspringt hier in ihrem tiefsten Sinn als die Lehre

von den Grundgesetzlichkeiten — nicht sowohl unter denen das Erkennen steht, als vielmehr die das Erkennen sind. Sie entspringt in der umfassendsten Bedeutung als die Lehre von der allgemeinen Grundgestalt der Wissenschaft. Die Auffassung, welche Sokrates den Vater des Begriffs nennt, ist richtig. Nur hat der Satz eine unendlich viel tiefere Bedeutung, als die Ueberlieferung sich träumen läßt. Das Nichtwissen des Sokrates schloß das ganze Wunder der Wissenschaft auf.

Er ist der Genius des Selbstverständlichen. Er entdeckt im Gewöhnlichen, im Trivialen das unergründliche Geheimnis. Nie dürfen wir vergessen, daß er dies alles nicht in Lehren bringt, nicht in Sätzen ausspricht. Er handelt nur. Er ist die lebendige Frage des Denkens unter den Menschen. Er ist die Kraft, aus der immer wieder die Bewegung des Erkennens entspringt. Gerade darin aber liegt seine Ewigkeit. Er begibt sich nicht hinein in den Kampf der Schulen, die um ihre Sätze streiten, und wo jede folgende die früheren erledigt, nicht in das Reich der Bücher, die im Gebiet des Lehrens alle veralten. Er ist das, was allem Bestreitbaren vorausliegt, die in allen Kämpfen gemeinsame Eine Kraft des Denkens selber. Er ist der Ursprung der Vernunft. Aber es ist das Wesen der Vernunft, daß sie immer Ursprung bleibt und bleiben muß. Die Wissenschaft muß immer aufs neue zurückzudringen suchen zu jenen ersten Notwendigkeiten des Gedankens, in denen sich alle Möglichkeit der Erkenntnis begründet. Die allererste unter den ersten Notwendigkeiten des Erkennens ist das Denken selbst in seiner Gesetzlichkeit. Dies Denken ist Sokrates. So ewig wie der Trieb, in dem die Wissenschaft entspringt, ist Sokrates selbst. Denn er ist dieser Trieb. Laß alle anderen in Grübeleien sich zerquälen, Sokrates grübelt nicht. Er handelt. Er ist die Tat. Er ist die Tat der Erkenntnis.

3.

Diese Folgerungen, wie sie für den allgemeinen Gedanken der Wissenschaft im Wirken des Sokrates sich ergeben, sind so bedeutend, daß man sie besonders entwickeln muß. Sie erscheinen dann als etwas, was für sich und selbständig dagewesen. Es liegt nahe, den Sokrates selbst zu sehen als die Verkörperung der logischen Leidenschaft. Aber das wäre falsch. Das Logische tritt nur bei Gelegenheit der Untersuchungen über die sittlichen Begriffe hervor. Er ist die notwendige Gestalt jedes Gedankens, der sich als Wahrheit wissen und in sich selber gründen soll. Die ganze Aufmerksamkeit der mit Sokrates Suchenden ist jedoch auf den Inhalt

der Untersuchung, auf das Sittliche gerichtet. Die Wahrheit, die hier gesucht wird, ist die Wahrheit des sittlichen Wissens. Wir müssen uns selbst in diesen sittlichen Inhalt mit sokratischer Kraft und Wucht hineinstürzen. Dies ergibt den zweiten Grundzug, der die Gestalt des Sokrates ausmacht. Er schneidet in das Leben so tief hinein wie der erste in das Denken. Sokrates bedeutet ein Schicksal der Seele. Es ist die Seele der Menschheit, deren Zukunft hier in Frage steht. Ja, die Seele der Menschheit wird hier in ihrem wesentlichen Grunde erst geschaffen.

Es heißt auch hier allein, die Methode des Sokrates ganz zu Ende denken, wie sie in diesem Gebiete seiner sittlichen Wirkung durch Berichte der Freunde, durch den Nachklang der Ueberlieferung, ja endlich durch das Schicksal des Mannes überwältigend bezeugt ist. Hat doch seine Macht über die Seelen ganz eigentümlich hierin ihren Grund, daß er sie mit den sittlichen Fragen beschäftigt und durch die sittliche Frage in sich selber hineinführt. Er fragt uns nach den Tugenden. Er fragt einen jeden von uns nach derjenigen Tugend, die wir als die Seele unseres Lebens fühlen. Ist der Priester in Wahrheit ein priesterlicher Mensch, so ist er es durch die Reinheit der Frömmigkeit, die seine Seele durchglüht. Ist der Richter ein Richter durch inneren Ruf Gottes, so allein, weil seine Seele allein der Gerechtigkeit lebt. Jeder also soll sich in seiner Art in der Welt des Sittlichen selber begreifen. Hier erst wirkt der tiefste Sinn des Rufes, den Sokrates vom delphischen Gott überkam: Erkenne dich selbst! Wiederum aber wie im Logischen ist es die Menschheit selber, die in uns und durch uns im Wesen ihrer sittlichen Kraft sich erkennt. Das ist der erste Zug der Größe an der sittlichen Frage des Sokrates, daß er durch die Frage allein uns zum Bewußtsein bringt, was wesentlich für jedes Leben ist, nämlich in welchem Sinne das sittliche Bewußtsein uns in der Seele wohnt.

Wir müssen hier die Züge mit großer Sorgfalt auseinanderlegen und jeden in seiner Bedeutsamkeit bemerken. Es handelt sich abermals und nun erst in der wahren Tiefe des Gedankens darum, wie das vermeintliche Wissen sich in Nichtwissen löst und das Bewußtsein des Nichtwissens die Gestalt unseres Ziels, nämlich des wahrhaftigen Wissens bereits in sich abgezeichnet trägt, genau so wie im Logischen die Vorstellung, bei der wir uns beruhigten, zur Frage wird und die Frage bereits das Ziel des Begriffs bedeutet. Jetzt lernen wir es erst nach seinem ganzen Sinn, was das heißen will: Rechenschaft geben. Die Forderung der Rechenschaft brennt wie Selbstbestrafung, Zucht und Gericht in unsere Seele hinein. Erst

in der Rechenschaft gibt es ein Leben. Der Sinn des Sittlichen ist, daß wir gerechtfertigt sein wollen vor uns selbst.

Wenn Sokrates den unbefangenen Mann nach der Tugend seines Lebens fragt, so tritt als eine erste Eigentümlichkeit an dem Gefragten die Zuversicht hervor, mit der er seine Antwort gibt. So sehr lebt er hier außerhalb von jedem möglichen Zweifel. Der Tapfere muß die Tapferkeit kennen wie sein eigenes Leben. Sie ist eins mit seinem Leben, ist sein Leben selbst. Er findet sie in sich mit anschaulicher Gewißheit, Klarheit und Deutlichkeit, wie er sich selbst gewiß, klar und deutlich ist. Er ist sich selber wert, weil er diese Tugend lebt. So tief an Erkenntnisgehalt ist, sobald man sie einmal wägt, jene Zuversicht, mit der wir an die Antwort auf die sokratische Frage gehen. Sie spricht uns ein tiefes Geheimnis unseres Lebens aus. Sie sagt uns: wir leben in der Ruhe des Bewußtseins vor uns selber nur durch die ungebrochene Sicherheit, mit der wir unser Leben getragen wissen durch die Tugend, die die Tugend unseres Lebens ist, und die seinen Wert ausmacht.

Dies erklärt die zermalmende Wucht, mit der der Widerspruch auf unsere Seele fällt, wenn man ihn im sittlichen Wissen aufweist. Was ist uns denn genommen, wenn man uns mit dem Widerspruch jene zweifellose Sicherheit nimmt? Genommen ist uns die Gewißheit, daß ein Wert in unserem Leben sei. Wir wissen nicht mehr, ob wir bestehen können vor dem eigenen Bewußtsein. Wir kennen uns selber nicht. Unser Leben, statt auf dem Felsengrunde einer unerschütterlichen Sicherheif zu ruhen, schwankt vielmehr wie ein Kahn im wilden Meer vor den Winden, ohne eine Richtung zu kennen, ohne ein Steuer zu besitzen. Das Haus, in dem wir unsere Wohnung hatten, brennt. Wir sind heimatlos. Aber wir sind nicht nur Ausgestoßene. Weit schlimmer als das! Wir sind solche, die nicht verstanden haben, sich ein Haus zu bauen. Auf der Höhe unseres Lebens sind wir nackt und bloß. Leichtfertiger als die Kinder haben wir uns selbst versäumt. Dies ist nicht eine Bloßstellung für unseren Verstand, es ist die tiefste Verlegenheit für unser Gewissen. Es ist sittliche Not, ist sittlich die Not der Nöte. Wer rettet uns?

Aber die Rettung liegt selbst auf dem letzten Boden des Abgrundes von Nichtwissen, in dem wir versinken. Wenn uns das Wissen fehlt, wir wissen doch auch hier genau wie damals beim Logischen mit einem Male, was das Wissen, das wir so peinlich entbehren und suchen, sein müßte. Es müßte das Wissen sein um die Tugend, die die Tugend unseres Lebens ist. Was heißt das? Es heißt das

Wissen um das Gesetz, das unsere Handlungen bestimmen, unser Leben gestalten soll, damit es als Leben dieses Gesetzes einen Wert habe in sich selber. Wie viel verstehen wir auf einmal, wo wir bis da im Dunkeln dahingetrieben! Die Sicherheit, die unser Leben im Sittlichen birgt, ruht auf dem Bewußtsein um das Gesetz, durch das unsere Handlungen ihren Wert erhalten. Sie besteht in ihm. Diese Sicherheit aber ist der sittliche Charakter selber. Der sittliche Charakter besteht in der Sicherheit, mit dem auf unsere Handlungen zu rechnen ist als solche, die im Bewußtsein des Rechten entspringen und ihren Grund haben. Also die Sittlichkeit besteht in diesem Handeln aus dem Bewußtsein des Gesetzes. Sokrates entdeckte den Begriff der Sittlichkeit. Er bringt ihn zur Selbstentdeckung in den Menschen. Er ruft in ihnen jenes Bewußtsein hervor, welches das sittliche Bewußtsein ist.

Was hiermit geschieht, ist gewaltig an Bedeutung, — wiewohl es in der gleichen Richtung wie die Entdeckung des Logischen liegt, doch noch gewaltiger als dieses. Es bezeichnet die Tiefe dieser Entdeckung, daß die Schulen — alle spätere griechische Ethik ist Schule des Sokrates —, so sehr sie gerade diesen Gedanken in ihren Sätzen zu bergen suchen, ihn doch nicht nach seinem ganzen Gehalt zu erreichen wissen. Man darf sagen, daß in der gesamten Geschichte des philosophischen Geistes erst Kant wieder an dieser Stelle in der ganzen Tiefe des Sokrates-Gedankens steht. Er entdeckt ihn wieder und bringt ihn aufs Neue hervor. Und abermals bildet die Kantische Neuentdeckung den Gegenstand heftigen Streites. Die Nachfolger haben wiederum Mühe, das volle Verständnis des Gedankens zu erreichen. Das Sittliche nämlich wird hiermit als Ausdruck einer eigenen Vernunftart entdeckt, welche in kantischer Sprache die praktische genannt wird, so wie die, welche das Wirkliche oder Seiende erkennt, die theoretische heißen mag. Die praktische Vernunft denkt in Geboten wie die theoretische in Begriffen. Man sagt noch besser: die praktische denkt in Begriffen des Sollens, wie die theoretische in Begriffen des Seins. Die praktische faßt Handlungen nach der Art, wie sie in Gesetzen des Sollens begründet sind oder ihren Grund empfangen, die theoretische faßt Gegenstände in der Einheit der Begriffe. Wir müssen noch tiefer dringen, um das ganz Besondere dieser Vernunft zu begreifen. Das Verstehen der theoretischen Vernunft drückt sich in den Gedanken aus, aus denen die Erscheinungen als notwendige Folgerungen sich ableiten lassen und sich übereinstimmend erklären. Die praktische Vernunft aber versteht Aufgaben. Sie versteht die Aufgabe, die unser Leben

für uns bedeutet. Der Ausdruck ihres Verstehens ist die Tat. Unser ganzes Leben soll Tat der Tugend sein, die als Aufgabe in ihm ruht und es rechtfertigt. Die praktische Vernunft denkt in Geboten und spricht in Taten. Ein Gesetz der Uebereinstimmung ist sie auch, so wie die theoretische ein Gesetz der Uebereinstimmung war. Aber es ist nicht die innere Uebereinstimmung des Gedankens in allen seinen Folgen. Es ist die Uebereinstimmung der Handlungen mit den Vorstellungen, des Lebens mit den Gedanken. Die sittliche Sicherheit, die den Charakter macht, ist dort, wo unsere Handlungen den Gedanken l e b e n, in dem wir die Aufgabe und damit den Wert unseres Lebens erkennen. In solcher Uebereinstimmung von Leben und Gedanken rechtfertigt sich unser Dasein. Dies aber ist die gleiche Ableitung der Sittlichkeit als eines allgemeinen Gesetzes, wie das allgemeine Gesetz der Wahrheit vorher abgeleitet ward. Die Tugend bedeutet ein allgemeines Gesetz, in dessen Erfüllung wir vor unserem Bewußtsein die Rechtfertigung empfangen. Dies Bewußtsein um die rechtfertigenden und anklagenden Gedanken heißt heute das Gewissen. Das Gewissen ist die Sprache der Gedanken, in denen sich unser Leben mit einem in sich gewissen Wert erfüllt. Der Wert liegt in der Erfüllung der großen Aufgabe, durch welche sich die Gemeinde der Menschheit baut, die ihre Einheit in dem Gedanken des Rechten hat. Das Rechte bedeutet die Gesinnung, in der alle Menschen, an ein allgemeines Gesetz gebunden, in diesem Gesetz die Einheit der Menschengemeinde begründen. Die Willkür der Sophisten zerstiebt auch hier vor der schlichten Gewißheit und Allgemeinheit der Vernunft. Es gibt eine gemeinsame Vernunft, die sittlich alle Menschen bindet. Denn es gibt ein Bewußtsein um allgemeine Gesetze, die dem Leben Wert geben. Dieser Wert aber ist es, den wir in unserem Leben suchen. Das Leben erhält seinen Wert dadurch allein, daß es diese Gesetze erfüllt. Die Uebereinstimmung von Leben und Gesetz ist der wahre Wert im Menschendasein. Sokrates' Tat bedeutet den Ursprung der praktischen wie der theoretischen Vernunft. Sie bringt sich selbst zur Entdeckung in seiner Wirkung auf die Seelen. Auch hier deutet der Ursprung zugleich auf das Ziel. Auch die sittliche Vernunft muß immer Ursprung bleiben. Denn auch das Sittliche entspringt als ein immer Neues und immer Gleiches in der Selbstbesinnung auf das Gesetz, das uns gestaltet und wertet. Die Wissenschaft der Ethik hat alle die Gedanken zu bergen, die hier harren. Ethik wie Logik entstehen mit der Tat des Sokrates. Auch die zweite philosophische Grundwissenschaft führt ihren Beginn auf ihn zurück.

Es bildet einen feinen Reiz der Sokratesgestalt, daß er an dieser Stelle mit dem Menschen, in dessen Seele er die Bewegung bringt, ganz eigentlich spielt. Er berührt anscheinend nur seine Oberfläche, den Verstand, aber er erschüttert in Wahrheit seine letzte Tiefe, seinen Willen und sein Gewissen. Was er ihm beweist, ist ja nur, daß er den Begriff der Tugend, die zur Untersuchung steht, nicht anzugeben weiß. Er versagt also scheinbar nur in einer Leistung des Verstandes. Was er ihm aber zum Bewußtsein bringt, ist ganz etwas anderes und reicht viel tiefer. Er bringt ihn zu einem inneren Verstehen seiner selbst in dem geheimsten Räderwerk seiner Gründe und seines Wesens. Er begreift durch das Versagen, daß wir nur zu leben vermögen in der Klarheit des Gesetzes, in dem unser Leben seine Aufgabe erkennt, und das darum unser Leben rechtfertigt. Wo der Strahl dieser Klarheit unser Wesen durchleuchtet und dadurch unmittelbar die Tat und Handlung hervorruft, — die Tat ist die Klarheit, durch sie und nur durch sie offenbart sich unser Wesen, und nicht durch das begriffliche Verstehen in Worten — da gewinnt unser Dasein seine Rechenschaft und seinen Sinn, da wird unser Leben, da wird für uns die Welt vollkommen. Es ist das Aufdecken der verborgenen Tiefe im Menschenleben, daß es etwas derartiges gibt: ein Verstehen, das nicht ein Verstehen in Worten, sondern ein Verstehen in Taten ist. Durch die Tat verstehen wir die Aufgabe, die sich vor uns erhebt, und lösen wir das Rätsel unseres Lebens auf. Darum aber gibt es hier eine Ueberlegenheit der schlichten, einfältig guten Seele über alles dünkelhafte Gebaren der Bildung und Verbildung. Der Tolstojsche Bauer Jelissej versteht, ohne jeden Umweg über die Begriffe des Kopfes, aus der Genialität seines in Gott gegründeten Herzens die Aufgabe helfender Liebe, die das Elend der Verhungernden ihm stellt, und indem er sein letztes Gut einsetzt, entzieht er es zwar dem Gotte, dem er das Gelübde der Pilgerfahrt nach Jerusalem in jener Frömmigkeit geleistet, wie sie das menschliche Gebilde der Kirche als eine auf Satzungen gebrachte Begriffswelt versteht, aber er gewinnt den vordersten Platz am Altar des Gottes, der die Liebe ist und nichts bedeutet als das unendliche Ziel der in der Einheit der Liebe sich suchenden und vollendenden Menschheit. Das sittliche Leben in seiner schlichten Tiefe wird durch Sokrates nicht verbogen in die Künstlichkeit der Begriffe, sondern in seiner letzten bewegenden Kraft erkannt. Daß aber dies die Wirkung war, die er übte, daß er unter der Umhüllung der Verlegenheit im Verstande vielmehr die Gewissen erschütterte, das beweist die Art, wie die Menschen

seinen Stachel erfuhren. Er schuf sich eine Welt von Feinden aus denen, die nicht mehr imstande waren, eine neue Entwicklung der Sittlichkeit im Geiste zu beginnen. Er senkte in das Herz der Jugend das sichere, nagende, unentrinnbare Gefühl, daß es ihr wahres Ziel, den eigensten Sinn ihres Lebens galt. Der Ruf des platonischen Alkibiades im Symposion hält diese Wirkung für alle Zeiten fest. »Mir war, als ob ich nicht leben könnte, so dumpf, wie ich war, und ehe ich der sokratischen Frage genug getan!« Man kann sehr wohl leben, auch wenn man die Tugenden nicht begrifflich im Verstande zu bestimmen weiß. Man kann nach dem ersten Erwachen zum Sittlichen nicht leben, ehe man die Klarheit des Gesetzes gewonnen, aus dem wir handeln sollen, so daß unser Leben innerlich mit sich zusammen stimmt. Wir können nicht mehr leben ohne diese neue Klarheit, sobald uns einmal bewußt geworden, wie wir ratlos auf den Wellen des Zufalls treiben.

Es ist das Verständnis des vielberufensten Sokratessatzes, der hier zur Erörterung steht. Der Satz behauptet, daß die Tugend Wissen sei. Auch diesmal hat, wie im Logischen, die Ueberlieferung den Namen und das Wort bewahrt, aber ihm einen Sinn gegeben, der die ganze Größe der sokratischen Entdeckung verloren gehen läßt. Jedes Kind weiß, daß die schönste Auseinandersetzung über das Rechte und Brave nur gar zu oft machtlos bleibt, wo Wille und Wunsch anderswohin ziehen. Wir alle wissen, wie wir bei klarstem verständigen Erkennen unserer Pflicht sie ungetan lassen. Diese allereinfachste Tatsache des sittlichen oder unsittlichen Lebens sollte dem Sokrates entgangen sein, der sein ganzes Wesen an die Ergründung des Sittlichen gesetzt und ein neues Menschenalter eröffnete, indem er die Menschen zum Suchen nach der rechten sittlichen Einsicht in Bewegung brachte? Er sollte dem törichtesten aller Vorurteile verfallen sein, und gelehrt haben, daß, wer nur den Begriff der Tugend kenne, auch tugendhaft handeln und leben werde? Er lehrte das Sittliche als ein Wissen, aber der Begriff dieses Wissens ist in der überlieferten Auffassung nicht verstanden. Die Tiefe der Entdeckung ging auch hier verloren. Aber wir vermögen sie wieder zu gewinnen, indem wir uns ganz in die Art seiner Einwirkung versetzen. Auch hier ist es, als sähen wir das Lächeln des Sokrates, bei dem die geistreiche Heiterkeit ein Ausdruck der Urgesundheit seines Wesens war. Es ist, als sähen wir, wie er lächelnd den Finger hebt und einschärfend zu uns spricht: Siehst Du, es gibt noch ein anderes Wissen als das der Begriffe. Auch Tugend ist ein Wissen, und Du wußtest es nicht. Und nun ist keine Ruhe für Dich, als

bis dies Wissen in Deiner Seele wohnt. Verloren fühlst Du dich, sobald dir die Gewißheit genommen ist, daß Du dein Leben und Tun in dem Gesetze deines Sollens geborgen weißt. Also ist nur in dieser Gewißheit und in solchem Wissen für dich ein sittliches Leben. Demnach ist sittliches Leben eine Gewißheit und ein Wissen, — das Wissen um das Gesetz, das deine Taten gestaltet und trägt, das Bewußtsein um dasjenige Sollen, das jetzt, hier und ewig dein Leben als eine unendliche Forderung vor dir aufbaut. Du lebst dein wahres Ich in der Erfüllung der unendlichen Aufgabe, die Du bist. Das Bewußtsein um diese Aufgabe schafft dir das Wissen, daß dein Leben seine Rechtfertigung in sich trägt. Die Sprache dieses Bewußtseins ist die Tat. Die sittliche Tat ist der Ausdruck des sittlichen Wissens, denn sittliches Wissen ist jenes Wissen um die durch unsere Aufgabe geforderte Tat, welches die Tat selber schafft. Es ist ein Wissen des Schaffens, ein schöpferisches Wissen, das wie das des Künstlers in Taten lebt. Das Versagen des Lebens im Sittlichen ist daher Aussetzen des sittlichen Wissens. Wo das sittliche Wissen ist, da ist auch die sittliche Tat. Wo die sittliche Tat nicht ist, da ist auch das Wissen nicht. In diesem Sinne gilt der Sokratessatz, daß niemand mit Wissen unrecht tut. Auch er ist bewußte Paradoxie und redet gegen die allgemeine Erwartung: dasjenige Wissen, das Sokrates neu zu Bewußtsein bringt, stellt sich schöpferisch in Taten dar. Es ist das Wissen der praktischen Vernunft. Es ist die praktische Vernunft als eine neue Wissensart. Es ist praktisches, nicht theoretisches Wissen. Wie Sokrates nicht sowohl auf die Begriffe drang als vielmehr das Denken in seinem Wesen als begriffliches entdeckte, so drang er auch entgegen der Willkür und Auflösung der Sophisten nicht nur auf Sittlichkeit und Recht, sondern er entdeckte das Sittliche als jenes Wissen um das Gesetz der Tat, das unser Leben in seinem Werte birgt. Die Entdeckung liegt noch tiefer als die logische. Er entdeckte die praktische Vernunft.

Es liegt viel daran, daß man an dieser Stelle seinen Gedanken in seinem echten Sinne faßt. Die Gefahr, hier zu irren, liegt nah, aber dieser Irrtum verdirbt nicht nur die Auffassung, sondern das Leben und die Herzen. Wenn Sokrates uns zu der rechten Weisheit bringen will, hängt alles daran, wie man in diesem Zusammenhang die Weisheit versteht. Es ist die Weisheit, die Sokrates lebte, der gewiß der weiseste der Menschen war. Er wurde selber das Vorbild, welches alle nachfolgende Ethik der Alten in ihrem Bilde vom Weisen, d. h. von dem Künstler des rechten Lebens nachzuzeichnen versuchte. Nimmt man die Weisheit nun wirklich im Sinne eines

Wissens um Begriffe, so macht man die Sittlichkeit abhängig von der Bildung des Verstandes. Sofort erhebt sich der Dünkel der Gebildeten über das Volk — der Weise trennt sich von der Masse. Als könnte nur der das rechte Leben haben, der an der Erkenntnis der immer künstlicheren Wissenschaft seinen Anteil bekam. Mit diesem Dünkel kommt die Herzenshärtigkeit. Er ist die Verbildung, in der die schlichte Hingabe an das einfach Gute mehr und mehr erstickt wird. Diese Verbildung ist es, die in jeder Art von Pharisäertum den ewigen Feind wahrhaftiger Güte schafft. Sie ist es, gegen die Jesus den ursprünglichen Adel der schlichten Menschenliebe wieder entdeckte. Das einfache, dem Willen Gottes hingegebene Herz steht über aller falschen Weisheit der Verbildeten. Aber auch die Sittenlehre der neueren Jahrhunderte geriet nur gar zu oft auf den Irrweg der Alten und suchte den Weisen, der sich vom Volke sondert, und der durch Wissenschaft eine angeblich höhere Sittlichkeit besitzt. Der gewaltige Ruf Rousseaus bedeutete auch hier die Rückkehr zur Natur, zur Schlichtheit des ursprünglichen Christentums. Die Ehre der Menschheit ruht nicht auf den wenigen, in denen die Wissenschaft fortschreitet. Sie ruht auf allen, die guten Willens sind. Der gute Wille aber gedeiht am reinsten in den einfachsten Herzen. Rousseau hat Kant nach seinem eigenen Geständnis »zurechtgebracht«. In die Neubegründung der Ethik durch Kant, die erst ihre wahre Begründung war, drang jener Sinn, den aus dem Herzen der Rousseauzeit Goethe mit dem Wort über Arbeiter und Bauern aussprach: »Diese Niedrigsten unter den Menschen sind vielleicht die ersten vor Gott«. Sie haben die rechte Weisheit, die in nichts anderm besteht als darin, daß wir das Unechte zu fliehen wissen und das echte Gebot der einfachen und ewigen Pflicht erfüllen. Diese aber und keine andere war die Weisheit des Sokrates. Seine Weisheit liegt allein in dem Sinn der Schlichtheit, die sich behauptet gegen allen falschen Glanz. Wie er das allgemeine Gesetz der Wahrheit in seiner Selbstverständlichkeit zur Geltung brachte und das gerade wegen seiner Selbstverständlichkeit verkannte zur unbedingten Weltmacht der Gedanken erhob, so stellt er die allgemeine Gesetzlichkeit alles rechten Lebens in dem neuen und ewigen Wissen um das Gesetz des Rechten heraus, ein Wissen, das in dem schlichtesten Herzen leben kann und dem Hochmut der Verbildeten entgeht. Auch dies entzieht er der Verkennung und setzt es in das Licht des Bewußtseins. Die eine ungebrochene Linie führt von Sokrates über Jesus zu Kant. In dieser Linie liegt alle wahre Sittlichkeit der Menschheit. Das Verfehlen dieser Linie bedeutet alle Ir-

rungen des Pharisäertums. Das Verfehlen beginnt, sobald man das sokratische Tugendwissen als ein Wissen der Begriffe ansieht. Es ist der entscheidende Punkt für das Verstehen des Sokrates.

Dies praktische Wissen um das Rechte, welches ein Wissen des Handelns ist, erleuchtet den ganzen Weg der Sittlichkeit und bezeichnet den Charakter, der das Sittliche in seinem Wesen von allen anderen Handlungsweisen abhebt und unterscheidet. Auch hier, wie schon gesagt, gilt das Wort, daß der Ursprung auch das Ziel erhellt. Es ist das Wesentliche aller sittlichen Erneuerung, das in der Tat des Sokrates zum Ausdruck kommt. An die Stelle der Sittlichkeit aus Gewohnheit und Ueberlieferung setzt er die Sittlichkeit aus Bewußtsein. Sie ist zwar überall, wo der gute Wille in seiner Reinheit das Handeln bestimmt, und wählt in diesem Sinne mit Vorliebe die schlichten Herzen. Aber sie kennt auch die Ausbreitung durch immer mächtigere Aufgaben, die Offenbarung an immer größeren Kreisen der Pflichten. Auch das Sittliche in seinen Erneuerungen und Auferstehungen ist geniale Tat. Und in diesem Zusammenhange wird besonders klar, wie sehr neue Sittlichkeit immer ein neues Erkennen, ein besseres Wissen ist. Es lebt ein Geschlecht der Guten in der bewußten Erfüllung eines Kreises von Pflichten, und um sie herum bleibt das tiefe Dunkel, in das noch kein Strahl des sittlichen Bewußtseins gefallen ist. Das Altertum ertrug die Sklaverei, das Mittelalter die Trennung zwischen Mensch und Mensch, die die Welt in Herren und Knechte zerlegte, die Neuzeit die Unterjochung des Menschen durch die Maschine. Zu immer helleren Gesichten dringt das Gewissen durch die Nacht, die dem Kreis seines Lichtes weichen muß. Am Ende steht die Anerkennung für einen jeden Menschen in seinem ewigen und gleichen Rechte auf ein Leben in Menschenwürde und in der Fülle freien Menschentums. Der sittliche Genius eröffnet die neuen Wege, und die sie wandeln, finden unerträglich, was den Vorvätern selbstverständlich und gerecht erschien. Das sittliche Gesetz ist keine Regel, die, einmal gefunden, in seinem Inhalte unverändert bliebe, sondern es ist der Gedanke der Menschheit, der sich selber in immer neuer und tieferer Bedeutung schafft und hervorbringt. In seiner fortschreitenden Selbstenthüllung bleibt es aber doch immer das gleiche, das Wissen um das Rechte, ein Wissen nicht der Begriffe, sondern der Tat —, das Wissen, als das Sokrates die Sittlichkeit erkannte. Alle tiefere Sittlichkeit ist ein tieferes Wissen.

Wir stehen hier bei der innersten Wurzel des Lebens in dem einzigen Manne. Die Gewalt über die Seelen, die er besitzt, ist die

Gewalt des Guten. Die hohe Sicherheit, mit der er sein Werk tut, ist sittliche Sicherheit. Er kann das ruhige Leben in eine See von Fragen verwandeln. Denn die Gewißheit ist in seiner Seele. Zwar weiß er, daß er selbst die Antworten nicht weiß, selber die Begriffe der Tugend nicht zu geben vermag, nach denen er fragt. Er bleibt im Nichtwissen. Aber dies Nichtwissen ist Wissen und Gewißheit, das Wissen nämlich, daß es ein ewig Rechtes gibt, ein unverbrüchliches und unablehnbares Gesetz für unser Handeln, eine Stimme des Gewissens, die uns Taten befiehlt und Taten untersagt, und unser Leben ist zerrissen, wenn wir diese Stimme nicht vernehmen. Sokrates ist die Genialität des guten Willens, eine Genialität des Schlichten auch dieses Mal, die allen falschen Flimmer verschmäht und unverrückbar in dem bleibt, was dem Menschen das ewig Selbstverständliche sein sollte. Alles Elend der Menschen liegt darin, daß sie diese Selbstverständlichkeit verlieren und statt des Rechten das Falsche leben, das in tausend Lockungen und, wenn nicht in der Lockung der Sünde, so in der der Trägheit ihr Herz verführt. Der einzige Wille des Sokrates ist das Rechte. Er hat es selber über sein Leben gestellt als einziges Gesetz, dies ewige Gesetz, und ruht so im selbstgegebenen Gesetze der Ewigkeit. Er besitzt die Eigengesetzgebung, die die Freiheit ist, und ist frei von den Leidenschaften und jeder Versuchung ins Falsche, und frei zu jeder Tat, die das Gute will, und kostete oder bedrohte sie das Leben. Er weiß um das einzige Gebot, das dem Leben Sinn gibt, und lebt sein Wissen. Seine Weisheit ist seine Tat und Tugend. Sein Leben ist eins mit seinem Wissen, Es ist wahr von ihm: seine Tugend ist Wissen, sein Wissen ist Tugend. Es ist noch ein anderes wahr von ihm: seine Tugend ist Glück. Es gibt kein wahres Glück außer diesem: im Rechten zu sein. Hier ist die Seligkeit des Menschen, der sich selbst in seiner Einheit mit dem Ewigen gefunden hat. Ein solcher lebt im seligen Einssein mit dem göttlichen Willen. Denn das Gesetz des Guten ist das einzige, dem zu gelten zukommt. Also muß es das Gesetz und der Wille des Göttlichen sein, da dem Göttlichen geziemt, daß sein Wille der höchste und alleingeltende sei auf Erden und in der Welt. Wer so in der Einheit mit dem Göttlichen lebt, atmet das ruhige Vertrauen, daß er in der Hand der Götter ruht, und daß, was auch mit ihm geschehe, es der Wille Gottes mit ihm ist und folglich gut sei. Die Sprache einer späteren Zeit würde mit vollem Rechte sagen: das Leben im Guten ist für den Menschen die Erlösung, in der er zu Gott sich findet. Ein anderes Finden Gottes gibt es nicht. Es ist die Seligkeit. Es ist keine Seligkeit

außer im Guten. So ist die Sicherheit, die den Sokrates trägt, Religion. Es ist die Religion einer frohen Botschaft. Die Botschaft kündet von der Einheit von Weisheit, Tugend, Glück. Sie sind die Einheit der Menschen mit dem göttlichen Willen. Hier ist der Freie, der Mensch des eigenen Gesetzes. Hier ist der Erlöste, der Selige. Dies alles aber ist der Nichtwissende, der Mensch der Selbstbescheidung, der dem Dünkel im Wissen entsagt und sein Leben dem Suchen weiht, dem Suchen nach der Tat, in der das Bewußtsein um unser Gesetz uns ergreift. Wer das Leben in der hochmütigen Sicherheit derer, die wissen, verliert, der wird das Leben derer gewinnen, die wissen, daß sie nicht wissen und darum zur Klarheit kommen, zur Klarheit für die Tat des Rechten. Sokrates führt durch das Tor, durch welches wir zum Leben im Bewußtsein des Guten gehen. Ihm steht es frei, uns unser Leben zu nehmen, weil er königlich es uns besser wiederschenkt. Der mächtige Zug zum Rechten wirkte gewaltig aus ihm auf die Menschen, die er berührte. Es ist, als zwänge er sie zum Echten, Schlichten und Rechten zurück. Er ist die sittliche Sicherheit des guten Willens, der niemals hat und immer sucht, der kein Wissen als dies, daß er nicht weiß, hat. Dies Nichtwissen ist des Menschen bestes Wissen. Sein bestes Wissen ist unermüdliches Suchen. Das ewige Suchen ist des Menschen Teil, das große und schwere Erbteil, das ihn zum Menschen macht. — —

4.

Mit der Wucht dieser im Guten sicheren Persönlichkeit wirkt Sokrates auf die Menschen. Er erweckt sie zum Bewußtsein der ewigen Gesetzlichkeiten des Wahren und des Guten. Dies ist der dritte Grundzug, der, ebenbürtig mit seiner Tat im Sachlichen, das Wesen des Sokrates trägt und ausmacht, daß er dies alles nicht lehrt und in lehrbaren Sätzen ausspricht, sondern in menschlichen Gemütern zur Entwicklung bringt und auch in ihnen nicht als eine Einsicht des Kopfes, sondern als eine Kraft, die das Leben bewegt und auf seine ewigen Ziele einstellt. Jedes Gespräch des Sokrates ist ein Versuch der Erziehung. Die erzieherische Leistung ist das dritte, das wir an ihm zu würdigen haben. Das Pädagogische ist mit dem Logischen und Ethischen aus einem Guß. Es ist der Abschluß des Logischen und Ethischen selber. Denn dies wird in seinem tiefsten Wesen erst verstanden, wenn wir es als gestaltende Kraft in menschlichen Seelen begreifen. Vom Ethischen ist dies eine Selbstverständlichkeit. Aber auch das Logische als die Gesetzlichkeit des Wahren bedeutet eine Forderung an den Menschen und eine

Richtung für sein Denken. Wenn so das Logische und Ethische erst im Pädagogischen sich vollendet, so besagt auch dies im schöpferischen Uransatz eine Entdeckung erster Ordnung, die Entdeckung über die inneren Beziehungen zwischen Logik, Ethik und Pädagogik, zwischen Philosophie und Erziehung. Ja, die tiefe Einsicht erwächst hierin, auf der im sokratischen Sinne die Anschauung vom Menschen, die Lebensanschauung ruht. Der Mensch selber erscheint als ein Versuch. Jeder an seiner Stelle bedeutet einen Versuch des Guten und Wahren. Jeder gehört der Menschheit an, insofern er ein solcher Versuch ist, und bedeutet ihr so viel, wie er von ihrer ewigen Aufgabe in Sittlichkeit und Wahrheit löst. All unser Leben ist ein beständiges Versuchen unserer Seele auf ihre Kraft im Guten und Wahren. Die Menschen bilden unter all diesen Kräften des Auserprobens das stärkste und wesentlichste Mittel. Ein Mensch, der sich zu den Menschen wesentlich und fast allein in diese Stellung des Versuchers bringt, berührt sie im Innersten derjenigen Beziehung, die uns alle in der Menschheit zusammenfaßt. Die Menschheit bedeutet eine solche Gemeinschaft der Aufgaben, die uns erproben. Die Gemeinde der Strebenden nach den letzten ewigen Zielen legt sich in den sokratischen Gesprächen an. So viele haben den Versucher gefühlt — den Versucher in jedem Sinne des Wortes —, der uns zu den letzten Zielen der Menschheit lockt, der uns aller Sicherheit im Gewohnten entkleidet, — das herrlichste Versprechen, die größte Gefahr, das Höchste, dem wir uns hingeben müssen mit unserem ganzen Wesen — das Schrecklichste, das wir fürchten müssen mit dem Verborgensten unseres Lebens. Mensch und Menschheit bedeutet ewig einen Versuch, ein Experiment, das gelingt oder mißlingt. Das Gelingen ist die Seligkeit. Das Mißlingen ist das Verderben.

So sucht das sokratische Vorhaben jeden Einzelnen. Die sokratische Frage ergeht an einen jeden. Es liegt eine doppelte Macht darin, denn auf der einen Seite wird so der Einzelne als ein Einzelner fast zum ersten Male auf sich selbst und die eigene Verantwortung gestellt und für sich aus der Masse herausgehoben. Mensch sein heißt: ein selbstverantwortliches Wesen und dadurch ein Einziger sein. Auf der anderen Seite tritt die sokratische Frage auf diese Art an alle und jeden als ihre wahre Lebensfrage heran. Was heißt denn dies? Er zwingt einen jeden zur Entscheidung über die Stellung seines Lebens zur Wahrheit und Sittlichkeit. Er richtet Wahrheit und Sittlichkeit als allgemeine objektive Gesetzlichkeiten über jedem Leben auf. So macht er ein Ende mit allem Leben in subjektiver Willkür und Laune. Er hat es unmöglich gemacht. Denn

er hat ihm das gute Gewissen genommen. Ein allgemeines objektives Gesetz umschlingt alles menschliche Leben. Es ist keine Rede davon, sich ihm zu entziehen. Ein jeder erkennt es an mit dem Augenblick, in dem er sich eingelassen hat auf das sokratische Gespräch. Das Gespräch ist nichts anderes als die Einkehr, in der wir uns selbst in den allgemeinen Gesetzen des Menschlichen finden. Es ist die Einkehr der blinden Lebenstriebe in die Vernunft. Die Vernunft als ein Inbegriff allgemeiner Gesetze erhebt den Einzelnen in die gemeinsame Welt, in der wir alle das Gesetz der Menschheit leben und dadurch die Menschheit bilden. In dieser Erhebung zur Menschheit füllt sich unser eigenes einziges Leben mit Sinn und Bedeutung.

Denn er sagt ja nicht: so lautet das Gesetz der Wahrheit, so gebietet die Forderung der Sittlichkeit, daß wir es hören könnten und wie so vieles, was wir hören, vergessen. Indem er mit mir spricht und mich selbst vor die Frage des eigenen Lebens stellt, bringt er mich selbst zum Bewußtsein vom Gesetz der Wahrheit im Verstande, zum Bewußtsein vom Gesetze der Sittlichkeit in der Vernunft. Er erschüttert mich selbst durch das Innewerden des Abstandes, der zwischen mir und der Wahrheit und Sittlichkeit ist. Er macht mir selbst die Ueberwindung dieses Abstandes zur eigensten und innersten Angelegenheit meines Lebens. Denn sie bedeutet ja nichts anderes, als daß ich dem Anspruch wirklich genüge, dem ich zu genügen glaubte, und auf dem mein ganzes Selbstbewußtsein ruhte. Ich glaubte den Begriff zu haben. Ich hatte ihn nicht. Also muß ich ihn finden. Ich glaubte, des sittlichen Gesetzes in meinem Leben gewiß zu sein. Ich war es nicht. Also muß ich seiner gewiß werden. Ich glaubte eins zu sein mit mir selber, eine innerlich gesicherte Einheit von Denken und Leben. Diese innere Sicherheit war die Kraft meines Lebens und trug es als das ruhige Selbstvertrauen, ohne das es kein Leben gibt. Aber da ist der Bruch und Widerspruch. Er zerbricht uns in uns selbst. Hier gilt der Tolstojsche Satz, der der furchtbare Ernst jedes Ringens um ein rechtes Leben ist: die Fragen warten nicht, sie wollen Antwort, und ohne Antwort kann man nicht leben. Also: so gewiß Sokrates in seiner Frage mir nur die Frage des eigenen Lebens gestellt hat, so gewiß muß ich sie lösen. Hier arbeitet die Unentrinnbarkeit seiner erzieherischen Kunst. Er bewegt jeden Einzelnen aus sich selbst. Er setzt die Kraft in ihm in Bewegung, die als seine innerste Lebenskraft aus dem Dunkel zur Klarheit streben muß, damit ein Leben in sich selbst sich erfülle. Er bewegt aber auch einen jeden zu sich selbst. Er setzt ihn in Bewegung zu dem Ziel, das in seiner Seele als das

ihm bestimmte schlummert. Dies sind die beiden Künste des wahrhaften Erziehers, den Zögling zu bewegen aus sich selbst und zu sich selbst. Er macht ihm Wahrheit und Sittlichkeit, er macht ihm die Vernunft zur wesentlichen Angelegenheit des eigenen Lebens. Die Selbsttätigkeit der Vernunft bringt er in ihm zur Entwicklung und Arbeit. Wir gründen unser Leben in selbstätiger Vernunft in Wahrheit und Sittlichkeit. Indem wir es in seiner Beziehung zu den unendlichen Mächten des allgemeinen Lebens erkennen und mit Bewußtsein leben, finden wir uns selber in Wahrheit und Sittlichkeit als der Heimat, die ein Reich der Menschheit möglich macht. Das Wunder geschieht auch bei dieser Wendung in der Tat des Sokrates, indem das unendlich Schlichte abermals Ausgangspunkt und Keim unermeßlicher Entwicklungen wird. Er ist wahrhaftig der Entdecker einer neuen Welt. Wir sagen: es ist die Welt des persönlichen Lebens. Denn wer in diesem Sinne den Menschen Wahrheit und Sittlichkeit zu Angelegenheiten des eigensten Daseins macht, der macht sie ihnen in Wahrheit zum Erlebnis. Dies Erlebnis aber ist das Erlebnis der Persönlichkeit, d. h. des Selbst, das seine Gründung im Wahren und Guten gefunden hat. Er dringt auf die Uebereinstimmung mit sich selber im Denken und Leben. Diese Uebereinstimmung ist die Persönlichkeit. Persönlichkeit sein bedeutet: unter dem eigenen Gesetze stehn und das eigene Gesetz leben. Sie besagt die Lösung aus der Masse und aus der Bestimmung durch dumpfe Triebe. Sie besagt die Einzigkeit des Ruhens in sich selbst und dem eigenen Gesetze. Tiefsinnig eröffnet sich hier der Einblick in die Beziehung zwischen diesem Leben im Einzigen und dem im Allgemeinen. Das eigene Gesetz nämlich bedeutet nur die persönliche Offenbarung der allgemeinen Gesetze vom Guten und Wahren. Jedem offenbart sich an seiner Stelle das allgemeine Gesetz der Vernunft auf seine Art und Weise. Nur im Wahren und Guten gibt es ein persönliches Leben. Wir finden uns selbst in unserer Einzigkeit, indem wir unsere Stelle im Reich des Wahren und Guten finden. Darum heißt: sich selber wahrhaft suchen das Rechte, das Wahre und Gute suchen. Im Sinne der sokratischen Frömmigkeit dürften wir sagen: sich selber wahrhaft suchen heißt Gott suchen. Es ist in diesem Tiefsten kein Gegensatz zwischen der Persönlichkeit und der Menschheit, zwischen dem Selbst und den Anderen oder besser: dem Selbst und allen, zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen. Wer sich im Gesetz der Menschheit findet, findet sich in seiner Einzigkeit. Menschheit aber bedeutet nichts anders als dies Gesetz der Entwicklung zum Guten und Wahren

in der das Reich der Menschheit als das Reich der Persönlichkeit entspringt. Nennen wir dieses Reich die Kultur, so tritt in der Kultur an die Stelle der bloßen Meinungen und ungeklärten Vorstellungen die Wahrheit und an die Stelle des Dahinlebens nach Ueberlieferung und Gewohnheit die Sittlichkeit aus Bewußtsein. Die Wahrheit ist das aus den Widersprüchen zur Klarheit entwickelte Bewußtsein des Menschen. Die Sittlichkeit ist das zur Uebereinstimmung in sich selbst gebrachte Leben. Alle sittliche Erneuerung arbeitet hierfür. Sie will die Uebereinstimmung herstellen zwischen dem Leben, wie es ist, und unsern durch Schmerzen errungenen Ueberzeugungen von dem Leben, wie es sein soll. Die sokratische Frage ist die mächtige Bewegung der Seelen zum Ziel der vollendeten Kultur, welche die Menschheit bedeutet und zugleich das persönliche Leben, die Bindung in den ewigen objektiven Gesetzen und die Freiheit. Denn die Freiheit ist die Selbstbestimmung in den ewigen Gesetzen des Wahren und Guten. Persönlichkeit ist der Mensch, der sich selber in den ewigen Gesetzen bindet. Sokrates vollendet die Sophistik, indem er sie überwindet. Von jedem überlieferten Gesetz macht er den Menschen los und bindet ihn im Ewigen. Vielmehr: er läßt ihn selber im Ewigen sich binden. Er entbindet im Leben die selbsttätige Vernunft. Diese ist Ursprung und bewegende Kraft des persönlichen Lebens und der Kultur. Freilich tritt nun der Geist aus aller holden Unmittelbarkeit des schlicht als eine Selbstverständlichkeit überkommenen Lebens heraus. Leben wird eine ewige Frage. Aber in dieser Frage entspringt alles Leben der Freiheit und Tat. So tiefe Bedeutung besitzt es, daß der Entdecker des Logischen und Ethischen auch der Meister unter den Erziehern ist. Das Logische und Ethische besagt den Inbegriff der Gesetzlichkeiten, in deren Bewußtsein der Mensch die Kultur und darin das Ziel des persönlichen Lebens gewinnt. Logik und Ethik sind die Gründe der Pädagogik. Alle Arbeit der Erziehung fällt in den Rahmen der sokratischen Tat. Auch im Pädagogischen wie im Logischen und Ethischen legt er die letzte Einfachheit der innersten Wurzel bloß.

5.

Dies ist Sokrates, der Mann der Frage, in der die Gesetzlichkeit der Wahrheit wie die des Sittlichen sich erleuchtet und für jeden Menschen das Ziel des eigenen persönlichen Lebens und der Selbsterziehung aufgeht. Er ist die Selbstentdeckung der Vernunft im theoretischen und praktischen Sinn. Der Tiefsinn schafft in ihm,

in dem alle Kulturarbeit der kommenden Jahrhunderte befaßt ist. Er ist der Ursprung des europäischen Geistes.

Aber diese unermeßliche Folge seiner Tat, die nicht weniger als die volle Entfaltung der wissenschaftlichen und sittlichen Kultur und beides in der vollendeten Selbsterziehung lebendiger Seelen bedeutet, tritt nur hervor, wenn wir den Sokratesgedanken ganz aus und zu Ende denken. Das Wunder liegt gerade darin, daß er in der geschichtlichen Wirklichkeit des Sokrates sich mit so unvergleichlicher Schlichtheit gab: nichts als Frage, nichts als Gespräche in der Gasse. Eine absichtlich betonte Gewöhnlichkeit war um den Mann, die den Alkibiades des Platon später an Silenengehäuse denken ließ, welche Götterbilder verhüllen. Von gewollter Gewöhnlichkeit auch waren dem oberflächlichen Gehör seine Reden, in deren Tiefe das lautere Gold ruhte. Mit den glänzenden Rednern hatte er nichts zu tun, die in flimmernden Schaustücken eine nie gehörte Weisheit herausstellten. Aber ebensowenig verband ihn etwas mit irgendeinem der üblichen Geschäfte der Bürger. In der von Zwecken bestimmten und gejagten Welt erschien er als das zweckloseste Geschöpf. Nur mit Verwunderung konnte man auf ein Wesen sehen, das so aus aller Gewohnheit heraustrat. Er gehörte zu denen, die als Menschen die Neugierde unablässig beschäftigen. Die Ueberlieferung aber hat hier einen wahren Tiefblick getan, indem sie vor allem das menschliche Bild des Mannes festhielt. So entsprach es der Wahrheit. Was er war als ein neuer Abschnitt in der Weltgeschichte des Menschengeschlechts, das war er nicht etwa durch irgend welche Einzelheiten der Anregung an Erkenntnis und gutem Willen, sondern er war es durch sein menschliches Wesen, als eine unter den Menschen menschlich wirkende Kraft, als ewig neue Tat.

Er ist vielleicht der erste Mensch, der sich in seinem Wesen ganz begriff. Dem delphischen Gotte dankte er die Formel dieses Wesens. Der Satz, der alle seine Gespräche begann und schloß, spricht sie aus: Ich weiß, daß ich nichts weiß. Der Satz ist ein Bekenntnis nicht des Nichtwissens, sondern des Wissens. Um zu wissen, daß ich nichts weiß, muß ich wissen, was Wissen ist oder sein müßte. Dies wissen die anderen nicht, aber Sokrates weiß es. Wissen müßte Begriff sein. Uns allen, auch dem Sokrates, fehlt dies Wissen im Begriff. Was wir treiben, leben und sind, das verstehen wir nicht. Das Merkwürdige aber ist, daß wir alle es zu verstehen glauben. Sokrates tritt in eine Welt des reichsten Wissens hinein. Ihn umgibt die attische Kultur, die glänzendste aller Zeiten, eine Kultur, die das Höchste erreicht und die Einheit des künstlerischen Lebensstils

in allen Aeußerungen des Volkslebens vollendet hat. Nie trug ein gleich kleines Stück Erde eine größere Zahl gewaltiger Könner, die alle ihr Werk aus dem Grunde verstanden. Diese Kultur in ihren Könnern fragt Sokrates nach den Gründen ihrer Geltung und ihres Tuns. Er bringt sie in die unruhigste Bewegung und Gärung. Sie sollen sich selber verstehen in den Werten, die sie gestalten. Sie, die Staat und Recht und Kunst und Frömmigkeit ist, soll noch das Letzte, sie soll noch Gedanke werden. Zunächst verwandelt er sie in ihrer ganzen holden Selbstsicherheit, die gerade ihre Schönheit ist, in eine einzige bohrende Frage. Dies bedeutet sein Drängen auf das Bewußtsein des Nichtwissens. Um sein Nichtwissen wissen heißt: die Frage sehen, die unser ganzes Leben ist. Es ist ein neuer Begriff vom Leben, der drohend über allem attischen und allem menschlichen Leben erscheint. Leben ist eine große und schwere Frage, ein immer wieder ungelöstes Problem. So mitten in dem reichsten Leben begann die Bewegung des Gedankens. Man ahnt es wie eine ungeheure Erschütterung, die durch alle Adern und Nerven des blühenden Körpers bebt. Man bewundert die Gelassenheit, mit der Sokrates den neuen steilen Pfad betritt. Denn seine Formel vom Wissen und Nichtwissen drückt doch vor allem aus, wie er zu sich selber stand und sich selber nahm — mit dem Lächeln über sich selbst, den einzigen Nichtwisser unter so vielen Wissenden, den einzigen Armen unter den Reichen, und der immer der hoffnungslos Arme bleibt. Er nimmt sich selbst als eine humoristische Figur. Man ertrüge ihn nicht, wenn es anders wäre. Man würde den Frevel fühlen, der die dreiste Hand nach der Göttergestalt Athens, dem teuersten und höchsten Gebilde des Menschengeistes, reckt. Entrüstung würde die Antwort auf die ungeheure Herausforderung sein. Aber ist nicht dieser Sokrates eine einzige Herausforderung alles griechischen Lebens? Darf unter den Herrlichkeiten des Parthenon eine solche Häßlichkeit sein, — der dicke und schwere Mann mit der Glatze, der Negernase, den glotzenden Augen, dem wulstigen Mund? Herausforderung aller holden Gegebenheit des griechischen Lebens ist sein Wesen. Die Bewußtheit des Geistes fordert die Harmlosigkeit des Gegebenen heraus. Der Gedanke ersetzt das Leben.

Ruhig und sicher, wie er zu sich selber steht, so steht er zu den anderen, auf die er durch seine Frage wirkt. Dies ist das Siegel seiner Genialität, wie sein Gedanke sich ihm unmittelbar in Behandlung der Menschen umsetzt. Denn dieser Gedanke soll ja in den Menschen zur Entwicklung kommen. Untrüglich greift Sokrates das rechte Verfahren.

um die Menschen zu fassen und zu halten. In all diesem Verfahren aber wirkt die gleiche Ironie, mit der er sich selbst faßt und hält. Es ist immer derselbe vorgegebene Schein der Bedürftigkeit und des Nichtwissens, durch den er die Menschen an sich lockt. Denn jeder Mensch erstrebt, für einen Wissenden zu gelten, und hat es gern, wenn man ihn für einen Wissenden hält. Du hast gelernt, du wirst mich lehren, der ich der Lehre so bedarf — diese einschmeichelnde Demut ist das Netz, das Sokrates über die Seelen wirft. Das Alter braucht Verehrung. Es ist vielleicht ein Zeichen des Alterns, wenn man eine andere Behandlung als die der Verehrung nicht mehr erträgt. Denn Alter will ruhen. Wir ruhen in der Ehre, die uns gezollt wird. Jeder glaubt so gern, der Ehre wert zu sein und, bekommt nie genug davon. Sokrates bringt die Verehrung vor der Weisheit dar, hält dadurch den Alten in seinem Gespräch und beweist nun, wie er gar nichts weiß. So sollten wir von vorn anfangen. Aber wir können es nicht, wir sind alt. Ein schmerzlicher Stich bleibt in unserer Seele. Sokrates ahnt kaum die Gefahr, die er sich hier bereitet, Wie aber das Alter Verehrung, braucht die Jugend Liebe. Jung sein heißt nach Liebe verlangen, Liebe geben, Liebe nehmen. Sokrates bindet den Urtrieb der Jugend für die Sache der Wahrheit. Als ein Verliebter hält er den schönen Jüngling fest. Liebe ist die Schmeichelei für die Jugend wie Verehrung die für das Alter. Eine größere Schmeichelei gibt es nicht als diese, daß man den Geliebten als höchsten Wunsch unseres Lebens sich fühlen läßt, daß man das Leben ihm geben, von ihm nehmen will. Und wie ein Verführer wirft Sokrates sein Netz, — den goldenen Schatz zu fischen, der in der Seele des Schönen ruht. Ist doch wahre Schönheit durchatmet und beseelt von zartem Seelenadel. Gern will der Jüngling, der geschmeichelte, von dem göttlichen Schatz der Weisheit in seiner Seele dem alten Manne mitteilen. Aber, — er kennt ihn selbst nicht, den Schatz, und muß es am Ende des Gesprächs gestehn. Nun bleibt die große Beschämung. Die Scham ist der stärkste Entwicklungssporn in einer edeln jungen Seele. Unrettbar ist er der sokratischen Frage verfallen und wird nicht ruhen, bis er ihr genug getan. Er hat den großen Ruf empfangen, den Ruf zu sich selber. Die sokratische Liebe ist die sokratische Ironie in ihrer Wendung zur Jugend. Sie bedeutet die genialste Entdeckung des geborenen Erziehers. Die wahre Kraft in der Erziehung der Jugend heißt Liebe. Die Liebe erspäht die junge Seele in dem, was sie braucht, in ihrem eigensten Bedürfnis und in dem eigensten in ihr selber angelegten Adel und Ziel. Die Liebe hält die Jugend, da sie ihr das Vertrauen gibt, daß

wir ihr Bestes meinen. Die Liebe stiftet ein unzerreißbares Band zwischen den Seelen, wenn sie zum Inhalt hat, daß sie gemeinsam das Höchste und in dem Höchsten die eigene Vollendung suchen. Keine Liebe kann stärker sein, als deren gemeinsamer Gegenstand die Wahrheit ist, in der wir zu uns selber kommen. Die Wahrheit selbst und die sittliche Vollendung begreifen sich so als höchster Gegenstand der Liebe. Laßt eine Vereinigung von Menschen einen Kreis von Liebenden sein, die ihre Gemeinschaft haben in dem Streben nach dem Wahren und Guten, und ihr habt die Vollendung menschlicher Dinge. Es ist wieder so, daß, wo Sokrates spielt, der tiefste Sinn des Menschlichen sich erleuchtet. Zwar hier strahlte durch das Spiel als einen kaum verhüllenden Schleier die tiefste Wahrheit seines Wesens. Denn ohne Zweifel war er wirklich ein großer Liebender, erfüllt von der unwiderstehlichen und unüberwindlichen, nimmer müden Liebe zur Jugend, ohne die es keinen geborenen Erzieher gibt.

Die Ironie, die die Alten wie die Jungen fängt, umschlingt ihn selbst. Selbstironie ist sein Wesen. Er kennt die Grenzen seiner Kraft. Er spricht selber von seiner Hebammenkunst, die er von seiner Mutter, der berühmten Hebamme Phaenarete, ererbt haben will. Er bringt keine Kinder hervor. Er lockert nur in anderen die köstliche Frucht und bringt sie ans Licht. Er hat selber keine Gedanken. Er bringt nur in den andern die Gedanken zur Entwicklung, die in ihnen ruhen. Dies drückt abermals, mit dem Lächeln über sich selbst, das volle und klare Bewußtsein von seinem Verfahren aus, — daß er allemal nur die Frage in die Seelen bringt, die Frage, welche die Seelen zum Bewußtsein ihrer Dumpfheit weckt und nach der Klarheit im Gedanken hinbewegt. Verehrung, Liebe und Hebammenkunst sind allemal dasselbe, allemal nur die Methode des Sokrates selbst, wie sie Kraft und Leben in lebendigen Menschen wird.

Diese Methode ist in dem Tun des Sokrates vollendete Kunst. Denn ein vollkommener Künstler ist, wer mit untrüglicher Gewißheit stets mit dem rechten, dem einzigen Mittel sein Werk zu gestalten weiß. Hier hängt die sokratische Tat mit dem Geiste des attischen Lebens zusammen, den sie in einen neuen Geist hinüberführen soll. Unter all den großen Künstlern der Zeit der größte und seltenste Künstler ist Sokrates selbst. Er weiß auch dies. Er kennt in sich die Kraft, die den großen Künstler macht. Ihn macht die innere Stimme, die ihn mit nachtwandlerischer Sicherheit auf seinem Wege leitet und von jedem Fehlschritt abhält. Sokrates

nannte diese Stimme sein Daimonion. Es war, als säße ein Dämon in ihm. Er trieb ihn niemals an, er hielt ihn immer nur zurück. Das will sagen: er hielt ihn ab von allem, was nicht seines Amtes und Berufes war, und erhielt ihm dadurch die volle, freiströmende und sich ausgestaltende Kraft zu seinem Werk. Das Daimonion ist nur die instinktgleiche Sicherheit des Künstlerbewußtseins, das ganz in seinem Werke und den Notwendigkeiten seines Werkes lebt. Die so Schaffenden und so Berufenen sind wie solche, in denen ein Geist weilt, der sie, wie unabhängig von ihrem Wissen und Willen, lenkt und bewegt. Sie sind wie solche, die der Geist besitzt, vom Geiste Besessene. Es sind die Dämonischen, die allein das wahrhaft Große tun. Sie halten die Menschen unter dem Bann, unter dem sie selber stehen. Ganz gewiß war Sokrates ein dämonischer Mann. Sokrates ist der dämonische Künstler der Wahrheit.

Wir fassen das Kunstwerk, welches Sokrates schafft, in seinen Wesenszügen auf. Dies heißt eigentlich erst, die Art seiner schöpferischen Wirkung völlig begreifen. Es ist ein Kunstwerk nicht in Marmor wie das des Phidias, nicht auf dem Papier wie das des Sophokles. Es ist ein Kunstwerk in lebendigen Menschen. Wir sehen die strömende Bewegung der Menschen um den Sokrates her. Jeden faßt er im innersten Kern seines Lebens. Jedem gibt er den Anstoß, der ins Unendliche in ihm weiterwirkt. Sein Werk ist bunt wie die Mannigfaltigkeit des Menschlichen selber. Dabei aber besitzt es eine wunderbare Einheit. Denn es ist allemal dasselbe, was hier werden will. Es ist die Wahrheit, es ist die sittliche Bewußtheit. Das Leben der Menschen wird zu einer einzigen Darstellung der werdenden Wahrheit. Das Drama ist von der Bühne heruntergestiegen in die Straßen und Hallen von Athen. Sokrates ist der Hauptspieler, der Protagonist in allen diesen Aufzügen, die immer wieder das gleiche Schauspiel der werdenden Wahrheit bilden. Er dichtet ein neues Athen, das unter einem neuen Geist des Lebens steht. Hier rollt kein Mythus ab, der im mitlebenden Schauen in eine höhere Welt der Einbildungskraft hebt. Die Wahrheit als eine gewaltige Forderung greift nach dem Innersten unseres Lebens. Sie fordert, daß wir sie spielen, und daß, indem wir sie spielen, das Spiel unseres Lebens ende und sein Ernst beginne.

Wenn wir es aber tiefer und im Feinsten fassen, dann ist dies sokratische Drama der Wahrheit vielmehr hohe Komödie. Die Komödie erweist sich hier, mit der Tragödie verglichen, als die philosophischere Kunst. Denn alles ist ein Spiel der ewigen Ueberraschungen, der ewigen Umkehr angespannter Erwartung in das Gegenteil.

Der Weise erscheint als ein Tor, der Nichtwissende in seinem Nichtwissen weise, der Angesehene als keines Ansehens wert, der Gerechte und Selbstgerechte als ahnungslos um die Gerechtigkeit. Das Lachen gehört zum Sokrates. Ist es aber nicht ein Lachen, das eine tiefe Rührung durchdringt? Das feine Lächeln dessen, der durch das Leben durch- und durchgesehen und es in all seinem feierlichen Ernst durchschaut? Es ist die ewige Komödie des Menschseins, die sich zum ersten Male entfaltet. Die Ironie, die die Gespräche des Sokrates durchdringt, erscheint hier als ins Leben selber hineingewebt, als der Charakter des Lebens selbst. Der Mensch ist Mensch nur durch die Klugheit, die den Menschen macht. Sein Selbstbewußtsein ruht auf dem Selbstvertrauen, das aus seiner Klugheit stammt. Als homo sapiens bezeichnet ihn die Naturgeschichte. Was aber ist alle Menschenklugheit vor den unendlichen Aufgaben des Wahren und des Guten? Laßt die Unendlichkeit seiner Aufgaben über ihm aufgehen, und seine angemaßte Größe schwindet, und jeder Einzelne ist klein. Im Lichte der Unendlichkeit wird das Große klein, aber freilich auch das Kleine groß. Jede vorgeblich erreichte und gegebene Größe schwindet, in der Kleinheit des Menschen aber steckt das Unendliche und hebt ihn über sich selber. Die Welt im Licht der Wahrheit ist Ironie. Der Humor sieht die Dinge in dieser Zwiespältigkeit und Gebrochenheit. Ihm eignet das Lächeln, durch das die tiefe Rührung dringt. Er lächelt mit der Träne im Auge. Lächeln und Träne gelten dem Spiel des Menschenlebens. Mit dem Gedanken des Unendlichen über dem Menschsein ist sofort der Humor erschienen als die innerste Seelenkraft des Sokrates. Vielleicht war er der erste, der ihn gefühlt hat. Dieser Künstler und Dramatiker ist der Humorist der Wahrheit.

Der Wert des Humors hängt ab von der Tiefe der Seele, aus der er stammt. Die Tiefe erweist sich allein im Ernst. Sokrates führte sein Leben als Komödie, aber er schloß es als Tragödie. Er lebte Komödie und Tragödie zugleich, wie der Sokrates des platonischen Symposion den Satz verficht, daß es demselben Dichter zukomme, Tragödie und Komödie zu schreiben. Er erwies am Ende den tiefen Ernst in seinem Spiel und machte seinen Tod zur größten Tat in der Selbstoffenbarung seines Wesens. Die Tragödie stieg als eine Notwendigkeit aus seinem Leben auf. Denn was sich gegen ihn empörte, war das Leben, das sich dagegen auflehnt und auflehnen muß, aufgescheucht zu werden aus seiner glücklichen Dunkelheit. Das Leben will das Beharren. Es braucht die ruhige Entfaltung der einmal gegebenen Gestalten. Es sieht den geborenen

Feind in dem Kritiker, der es über sich selbst hinausführen will. Und so geht diese Auflehnung gegen den Wecker zu neuem Leben durch die ganze Geschichte. Wer möchte leugnen, daß die Anklage gegen Sokrates, so wie sie nach dem Wortlaut unsinnig war, so im tiefsten Sinn die Wahrheit traf? Es wiederholte sich zum letzten Male und an ihm selber das Sokratesschicksal: an der Oberfläche lächerlich gehaltlos zu erscheinen und in der Tiefe unvergänglichen Sinn zu berühren. Sie beschuldigten ihn, daß er die Götter leugne und die Jugend verderbe. Er war fromm und der größte Wohltäter der Jugend. Aber er verdarb sie doch wirklich für alles Beharren im Bestehenden und lehrte sie den neuen Gott der Wahrheit und des Guten. Sich zu retten, zu fliehen, nachdem er zum Tode verurteilt worden, wäre ein leichtes gewesen. Fast ließen die Richter selber ihm die Tür des Gefängnisses offen. Aber es galt das Werk. Die Folgen tragen, die aus seinem Werk mit Notwendigkeit stammten, hieß, bis zum Letzten zu seinem Werke stehen. Es hieß wählen zwischen Werk und Leben. Er blieb und litt den Tod. Er starb als das Opfer der Wahrheit, die er gelebt hatte. Er bewies die Treue bis zum Tode. Eins mit seinem Werke bis zum Letzten lebte und erfuhr er die Einheit von Werk, Leben und Schicksal, die den großen Menschen macht, geschlossen und bewußt in allen Zügen seiner geistigen Gestalt, der erste, der im ganzen Zusammenhange seiner Geistigkeit das Eine war, als das er in Aufgabe und Tat unter den Menschen erschien, und sich als das Eine wußte, — die erste wahre Persönlichkeit in der Geschichte. Er besiegelte, wie es die rechte Persönlichkeit muß, seinen Dienst des Ewigen, indem er sein zeitliches Dasein opferte. Denn der ganze Sinn dieses zeitlichen Daseins war, dem Ewigen seine Wirkung unter den Menschen zu erkämpfen. Das Ewige siegt, indem die Menschen stets aufs Neue sich zu klein erweisen, es zu tragen. So trat mit Sokrates die Philosophie als eine der Ewigkeitsmächte unter die Menschen. Auch die Sache der Philosophie ist in ihrem Ursprung mit Blut geweiht.

Der Schöpfer der abendländischen Philosophie hat ihr für immer ihre Aufgabe vorgezeichnet. Es bleibt das Wesen des europäischen Geistes, daß er im Bewußtsein der Wissenschaft wurzelt, daß er in unablässiger Kritik die Begriffe sucht, die das übereinstimmende Ganze der Erkenntnis ergeben. In der Helle der Wissenschaft sucht er die ewigen Gesetze des Guten als die Gesetze, durch die das Leben handelnder Menschen zur inneren Einigkeit in sich selber kommt. Das Leben denkt er als die Selbstentwicklung und Selbsterziehung lebendiger Seelen mit dem letzten Ziel einer Einheit der Menschheit,

die eine wahre Gemeinschaft bildet in der gleichen Sittlichkeit aus Bewußtsein des Guten. Die Philosophie aber bedeutet dem europäischen Geiste die geistige Macht, die ihn lehrt, sich in seinen Grundlagen selbst zu erkennen und letzten Endes sich selbst zu begreifen in der schöpferischen Methode, die der Ursprung jenes ganzen geistigen Gebildes im Wahren und Guten ist, welches der europäische Geist genannt wird. Der philosophische Geist dieser europäischen Welt ist Kritik, aber es ist eine schöpferische Kritik, die, indem sie die bloßen Meinungen auflöst, die Gründe der in sich übereinstimmenden Wahrheit setzt und schafft. Die Philosophie bedeutet den Ausdruck des Gedankens, der dem europäischen Leben die Richtung gibt. Es ist die Richtung auf den in sich übereinstimmenden Gedanken der Wissenschaft und auf das in sich übereinstimmende Leben, beides aber im innersten Zusammenhange miteinander und beides als Ausdruck des menschlichen Bewußtseins, — das darin durch Selbstentwicklung zu seiner Klarheit und Einheit kommt. Aber es ist nicht nur der Geist der europäischen Philosophie, der in Sokrates arbeitet. Er bleibt das Vorbild in der Art, wie er den Geist auswirkte. Dieser Geist war in ihm unmittelbares Leben. Das unmittelbare Leben entfaltete sich als große Kunst. Er wirkte unmittelbar im Leben auf das Leben und bildete es um in das große Kunstwerk und Drama der Erkenntnis. Der rechte Philosoph muß ein solcher Lebendiger im Geiste und ein großer Künstler sein. Er muß die Gabe haben, die erstarrte Welt zurückzuversetzen in den schöpferischen Ursprung lebendiger Geistigkeit, aus dem die Gestalten des menschlichen Lebens in Wahrheit und Sittlichkeit entspringen. Er muß die künstlerische Gestaltungskraft besitzen, welche die Erkenntnis als eine lebendige Gestalt in ihrer innersten Notwendigkeit vor uns sich runden und hinstellen läßt. Das Höchste bleibt immer, daß er wie Sokrates das Leben selbst zum Gedichte der Wahrheit mache und es aus dem innersten Kern seiner ewigen Bedeutsamkeit im Wahren und Guten bewege. Die rechte Philosophie als das Bewußtsein für das Leben im Geiste muß auch eine bewegende Kraft im Leben sein. Die Lebendigkeit einer Philosophie steht im geraden Verhältnis zu ihrem Anteil an sokratischem Geiste. Sie steigt oder sinkt in demselben Maße, in dem sie sokratisches Suchen und Fragen ist, die ewige Problematik des Daseins bis in den Grund erleuchtet und als die Leben weckende Frage das Leben, das sie in seinen treibenden Kräften erkennt, durch diese Kräfte zu seinen letzten Zielen bewegt. Diese sokratischen Züge bleiben das Eigene der großen europäischen Philosophie, — daß sie Frage sei und unmittelbares Leben und große Kunst.

Der Einzelne und die Sprache.

Von

Karl Vossler. (München.)

Die Teilnahme des Einzelnen an der Sprache ist durch Sprechen und Hören eine zweiseitige. Was beide Seiten zusammenhält, nennt man das Können. Wer eine Sprache nur hörend oder lesend und nicht auch sprechend und schreibend ausübt, der kann sie nicht. Zu fragen, was wichtiger sei: das Sprechen oder das Hören, das Verstehen oder das Verständigen, ist müßig. Wohl gibt es Gelegenheiten, in denen es mehr auf das eine als das andere ankommt, aber sie lösen sich derart ab, daß — wie beim Gehen das rechte mit dem linken Beine wechselt — gerade durch die Ablösung das Gesetz ihrer Zusammengehörigkeit erfüllt wird. Solange der eine Teil arbeitet, kann auch der andere nicht zur vollen Ruhe kommen. Wer spricht, ist sein eigener Hörer, wer schreibt, sein eigener Leser, wer verständnisvoll zuhört, ein stiller Mitsprecher; und der Entzifferer einer Handschrift kann nicht umhin, sie innerlich nachzuzeichnen.

Wie sehr das Sprechen eine Art Spiegelbild des Hörens ist, mag man unter anderem daraus ersehen, daß eine Sprache, die man als wesentlich analytisch bezeichnet, immer in demselben Maße auch als synthetisch erscheint: nämlich für den Hörer oder Leser. Die hochgetürmten Satzgefüge, wie sie Cicero aufbaut, muß der Leser, der sie verstehen will, abtragen und zerlegen. Das Französische, verglichen mit dem Deutschen, mag man als analytisch empfinden: für den Hörer ist es synthetisch. Der Franzose pflegt, wenn er spricht, seine Worte derart herzuzählen, daß der Hörer sie sofort und in derselben Ordnung, wie sie aus des Sprechers Munde perlen, hinnimmt, anschaut, aufreiht und ohne weiteres seine verständliche Einheit an ihnen hat: seine Synthese. Wenn der Deutsche spricht und besonders wenn er schreibt, muß man

seinen Satz zu Ende laufen lassen, um ihn erst dann, wie einen Knäuel aufzulösen. Der Franzose spricht analytisch und vorwiegend begriffsmäßig, damit man ihm synthetisierend und anschauungsmäßig zuhöre. Er will Zuhörer haben, die mit denken; der Deutsche will an gehört und nach gedacht sein. Das Deutsche wird daher beim Sprechen nur eben hingestellt und nicht so sehr vorgezählt wie das Französische. Kurz, wenn wir eine Sprache als verhältnismäßig analytisch kennzeichnen, müssen wir uns klar sein, daß wir sie dabei mit zweierlei Dingen vergleichen: erstens mit einer anderen Sprache, die vorwiegend synthetisch ist, dann aber auch mit ihr selbst: indem das analytisch Gesprochene immer zugleich synthetisch gehört wird.

Es ist im Grunde nur eine Konvention, keine logische Notwendigkeit, wenn die Sprachforscher zumeist vom Sprechen und nicht vom Hören ausgehen, eine Konvention, die ihnen schon manche Mißhelligkeit gekostet hat. Die Gegensätze, die zwischen den eigentlichen Sprachforschern und den sogenannten Philologen sich immer von Zeit zu Zeit erheben, entspringen zumeist daraus, daß die Philologen eher das Lesen und Hören und weniger das Sprechen zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen. So erklärt sich zum Beispiel die Unzufriedenheit der strengsten unter unseren Sprachforschern mit den üblichen zwei- und einsprachigen Wörterbüchern, die ein wesentlich philologisches Werk sind. Damit, daß die Bedeutung eines Wortes durch andere Wörter derselben oder einer anderen Sprache erleuchtet wird, ist dem spezifisch sprachwissenschaftlichen Interesse nur erst halb gedient. Denn dieses will nicht nur die Bedeutung eines gegebenen Wortes erfahren, sondern auch alle oder möglichst viele Mittel und Möglichkeiten, die der Sprecher in seiner Sprache vorfindet, um eine gegebene Sache zu bezeichnen. Es liegt ihm mehr an einem Sachwörterbuch als an einem Wortwörterbuch, mehr an der Bezeichnung der Sachen durch das Sprechen als an der Bedeutung der Wörter für Hörer und Leser. Freilich, je entschlossener man die sächliche oder begriffliche Seite der Wortforschung zur Geltung bringt, desto entschiedener wird man auch bald wieder von den Sachen oder Sachbegriffen zu den Wörtern und deren Bedeutungen zurückschwenken müssen, wenn anders man nicht ganz aus der Sprachwissenschaft hinausgeraten und im Kulturgeschichtlichen sich verlieren will. Bezeichnung und Bedeutung verhalten sich nämlich ähnlich wie Sprechen und Hören, wie sprachlicher Begriff und sprachliche Anschauung, wie Analyse und Synthese, sind wiederum nur die zwei Seiten einer und derselben Sache

und bleiben, trotz zeitweiliger Eifersucht, ja gerade durch den Eifer, mit dem sie sich um den gemeinsamen Gegenstand bemühen, unwiderruflich aufeinander angewiesen.

Solch gepaarter und eifersüchtig rivalisierender Begriffe, die ebenso scharf voneinander unterschieden als fest miteinander verbunden sein wollen, gibt es noch viele in der Sprachphilosophie. In dem Maße, in dem man ihre Unterschiede hervortreibt und gelten läßt, erfüllen und befriedigen sie sich gegenseitig und finden sich schließlich zu einer in der Erkenntnis des sprachlichen Lebens solidarischen Einheit zusammen. So habe ich schon früher zu zeigen versucht, wie das System einer Sprache sich in deren Entwicklung, oder ihre Grammatik in ihrer Geschichte vollendet, oder wie die grammatischen Kategorien durch die psychologischen und diese durch jene bedingt werden, oder der Lautwandel durch die Analogie, oder die Uniformierung durch die Differenzierung der sprachlichen Formen und umgekehrt, oder wie schließlich die Sprachgeschichte sich mit der Literaturgeschichte, oder die Spezialgeschichte mit der Kulturgeschichte desto inniger paart, je reinlicher sie sich von ihr unterscheidet, ohne sich von ihr zu trennen. Solche Begriffe, die man zwar nie identifizieren, aber auch nie auseinanderreißen darf, nennt man seit Kant und Hegel Reflexionsbegriffe; denn sie erhellen sich gegenseitig. In dem gleichen logischen Verhältnis zueinander stehen die Begriffe des eigentlichen und uneigentlichen, des usuellen und okkasionellen, generellen und individuellen Sprachgebrauches, kurz der »Regel« und der »Ausnahme«. Denn an und für sich hat die Sprache weder Regeln noch Ausnahmen, weil sie zwischen beiden hin und hergeht, weil sie weder dem Einzelnen noch der Gemeinschaft ganz gehört, sondern die bewegliche Mittlerin zwischen dieser und jenem spielt.

Aber eben kraft ihrer Mittlerrolle kann die Sprache dem Einzelnen ein völlig anderes Gesicht zeigen als der Gesamtheit. Sie kann dem Einzelnen Dinge erlauben, zu denen sie sich niemals der Gesamtheit als solcher gegenüber hergibt.

Das Anakoluth z. B. ist eine sprachliche Ausdrucksform, die in der Rede der Einzelnen zum täglichen Gebrauch gehört, ohne von der Sprachgemeinschaft, in der diese Einzelnen leben, im geringsten autorisiert zu sein. Es ist eine stilistische oder rhetorische Figur, keine grammatische Form. Von der Grammatik kann das Anakoluth nur als Unform oder Fehlform gebucht werden. *Mais ne voyez-vous pas que cet exemple . . . on doit en prévenir les effets ?* Hieher rechnen wir auch diejenigen Unterbrechungen des Satz-

baus, die bei Rede und Gegenrede zwischen den Einzelnen vorkommen und ausdrucksmäßig höchst wirksam werden können, z. B. in A. Dumas' *Demi-Monde:* Suzanne: *Vous avez au moins le mérite de la franchise, ce qui n'empêche pas que vous n'ayez commis là une . . . Comment dit-on? Il y a un mot pour ces sortes de choses.* Olivier: *Une sottise?* Suz.: *Non.* Oliv.: *Une indélicatesse?* Suz.: *Ce n'est pas tout à fait cela . . . Une . . . l . . .?* Oliv.: *Une lâcheté . . . Dites le mot, il vous brûle les lèvres.* Suz.: *Justement, une lâcheté!* Wer der Erklärung solch stilistischer oder rednerischer Figuren nachgeht, kann sie überall eher finden als in der reinen Sprachwissenschaft. Denn, sei es, daß die Störung oder Unterbrechung aus unseren Gefühlen und Leidenschaften, oder aus unserer Willkür, kurz aus dem seelischen Innern des Sprechers kommt, sei es, daß äußere Gewalt uns das Wort im Munde abschneidet: die Sprache als solche hat nichts damit zu tun. Das Anakoluth gehört so wenig in die Satzlehre wie das Stottern in die Lautlehre. Nehmen wir an, die bekannte Volksetymologie des Ortsnamens *Achalm* sei richtig und Uhland habe die Wahrheit gesagt, wenn er fabelt:

»Ach Allm« — stöhnt' einst ein Ritter, ihn traf des Mörders Stoß —
Allmächt'ger! wollt' er rufen — man hieß davon das Schloß . . . . .

so wäre eben doch nur dem gemeuchelten Ritter, nur diesem Einzelnen, aber nicht den andern, die das Schloß danach tauften, nicht der Sprachgemeinschaft die Unterbrechung widerfahren. Nicht anders steht es um Unterbrechungen, die von innen kommen und selbstgemacht sind. Ein Fluchender, der von plötzlicher Scheu ergriffen, statt *Sakrament!* nur *Sakra—!* statt *daß dich der Teufel hole!* nur *daß dich —!* sagt, mag als Erster und Einzelner eine Unterbrechung seiner selbst vorgenommen haben; die Formen *Sakra* und *daß dich* sind, indem sie gebräuchlich werden, schon keine Bruchformen mehr. Sie sind Kurzformen geworden; sie deuten den Fluch nur an, statt ihn auszusprechen, bedeuten also den Fluch auf eine gewisse Art, nicht dessen Unterbrechung, sind also eine euphemistische oder verschämte, keine stockende oder abgebrochene Sprachform. Es ist ihnen auch gar nicht mehr anzusehen, ob sie ihr Dasein einer Selbstunterbrechung im psychophysischen Verstande des Wortes verdanken, oder nicht vielmehr anderen Motiven wie Scherz, Scham, Furcht, Tändelei u. dgl. — Selbst wenn eine Unterbrechung von innen und außen zugleich erfolgen sollte, könnte sie noch immer nicht die Sprache als solche erfassen. Solch doppelseitige Unterbrechungen kommen tatsächlich vor. Die

Sprache entwischt dann durch die Mitte und verrät sich erst recht als ein flüssiges Medium zwischen innen und außen. In der Phèdre von Racine unterbricht die Heldin ihre Amme Oenone in dem Augenblick da diese den Namen des heimlich geliebten Stiefsohnes vorbringt:

Oenone à Phèdre:

De quel droit sur vous-même osez-vous attenter?
Vous offensez les dieux auteurs de votre vie;
Vous trahissez l'époux à qui la foi vous lie;
Vous trahissez enfin vos enfants malheureux,
Que vous précipitez sous un joug rigoureux.
Songez qu'un même jour leur ravira leur mère,
Et rendra l'espérance au fils de l'étrangère,
A ce fier ennemi de vous ,de votre sang,
Ce fils qu'une Amazone a porté dans son flanc,
Cet Hippolyte . . . .

Phèdre

Ah dieux!

Oenone

Ce reproche vous touche?

Phèdre

Malheureuse! quel nom est sorti de ta bouche!

Die ahnungslose Amme wird durch ihre Herrin unterbrochen. Unvermittelt und von außen her schneidet man ihr die Rede ab. Aber Racine weiß, warum er die Unterbrechung geschehen läßt. Sie liegt im Plan seiner Dichtung. Phèdre kann den Namen ihrer verschwiegenen und sündhaften Liebe nicht aussprechen hören, und wenn die Amme gerade hier unterbrochen wird, so geschieht es aus dem Gewissen der Heldin und aus dem Geiste der Dichtung, also von innen heraus. Der Zuschauer kennt jedoch an dieser Stelle den Plan der Dichtung noch nicht. Nur erst ahnend blickt er durch den Bruch der Rede in das seelische Dunkel hinab, aus dem die Tragödie aufsteigen muß. Für ihn als einen Ahnenden kommt die Unterbrechung ebenso überraschend als bedeutungsschwer, ebensogut von außen wie von innen. Es hängt von der Einheit ab, die man umspannt; und da die Sprache die letzte und weiteste Einheit ist, die zwischen sämtlichen Teilen und Individualitäten vermittelt, da in ihr sich nicht nur Oenone mit Phèdre und diese mit jener, sondern auch Racine mit uns verständigt, und umgekehrt, so kann der Sprache als solcher in ihrem Kreislauf, der dies alles umspült, keine Unterbrechung widerfahren.

Kurz, man darf und kann Anakoluthe, Anakoluthien und jede Art von Unterbrechungen der Rede zwar stilistisch, psychologisch, soziologisch, sittengeschichtlich, aber niemals grammatisch verstehen.

Wenn man, um bei Racine zu bleiben, den Gesichtspunkten nachgeht, nach denen er Unterbrechungen in seinen Bühnenwerken handhabt, so fällt auf, daß er sie in den Tragödien äußerst sparsam, in seiner Komödie *les Plaideurs* aber desto reichlicher anbringt. Dies hängt zunächst mit stilistischen Rücksichten zusammen. In den Plaideurs ist die Handlung geringfügig. Ein närrischer Richter, Dandin, soll von seiner Manie des Rechtsprechens geheilt werden. Dazwischen hindurch schlingt sich eine Liebesgeschichte, die innerlich wenig damit zusammenhängt. Aber nicht einmal die Heilung des Richters ist ernsthaft betriebene Handlung; denn tatsächlich wird er gar nicht geheilt. Seine letzten Worte sind:

Allons nous délasser à voir d' autres procès.

Er soll nur ausgelacht und exemplarisch verspottet werden. Racine will Satire, keine seelische Entwicklung und eigentliche Handlung geben. So fehlt dem Stück das echte innere Drama. Der Dichter hat es wesentlich auf Scheinhandlung gestellt, und es ist ihm vorzüglich gelungen, eine Handlung künstlich zu veranstalten und etwas innerlich Ereignisloses in äußerlich erregte, ungemein lebendige Bewegung umzusetzen. Allerhand Stauungen und Lösungen, Unterbrechungen und Kreuzungen des Handelns und Redens sind hier als Ersatz für tatsächliche seelische Bewegung gebraucht. Man kann sagen, daß die Komik des Stückes technisch auf die Unterbrechung gegründet ist. Der große Spaß ist, daß ein innerer Drang, der sich als naturhaft mächtig und unwiderstehlich ankündigt und als elementarer Gerechtigkeitstrieb herauswill, durch Nichtigkeiten, Zufälle, Aeußerlichkeiten unterbrochen wird und eben dadurch, daß er sich unterbrechen läßt, sich selbst als närrisch nichtige Manie entlarvt. Wer die Plaideurs auf einer französischen Bühne gesehen hat, dem wird als höchster Lacheffekt jener Auftritt in Erinnerung bleiben, wo der Richter mit seiner Manie im Hause eingeschlossen ist. Auf der Straße stehen die Kläger, die ebenso drangvoll in ihrer Prozeßsucht sind, wie er in seiner Sucht zu richten. Alles treibt zu den im Willen der drei Narren so überaus dringlichen Prozessen, die sich aber nicht entfalten können, weil die Hausmauer dazwischen steht. Plötzlich erscheint hoch oben in der Dachlucke der Richter, und die Verhandlungen beginnen. Kaum ist er im Zug, so wird er von hinten gefaßt und verschwindet. Doch bald reckt

sich sein Kopf aus dem Kellerloch, um den Klägern gerecht zu werden. Jetzt aber unterbrechen d i e s e sich gegenseitig. Niemand kommt zum Worte, weil alle zugleich danach greifen. Es ist eine Komödie der Rechthaberei, in der die Brennpunkte der Unterbrechungen die Gipfelpunkte der Handlung sind.

Ganz anders verhält es sich in Racines Tragödien. Da wirkt sich das eigentliche Drama in den Hintergründen der Seele aus, während auf der Bühne eine äußere Ruhe, Würde und Gesetztheit des Ausdrucks herrscht, in der für Unterbrechungen des rednerischen Ebenmaßes kaum mehr Gelegenheit bleibt. Besonders lehrreich in dieser Hinsicht ist die Szene zwischen Thésée und Aricie im fünften Akt der Phèdre. Das Mädchen will dem alten Theseus, der überzeugt ist, daß der eigene Sohn Hippolyte ihn mit seiner Gattin hintergeht, den fürchterlichen Argwohn ausreden. Sie hat auch allen Grund, es zu tun, denn sie selbst liebt Hippolyte und will ihn sich retten. Es ist ihr durch diesen aber strengstens verboten worden, die schuldige Phèdre anzuklagen. In dieser Zwangslage müßte sie, psychologisch betrachtet, sprechen und schweigen wollen, müßte eifrig ansetzen und ebenso eifrig sich gleich wieder unterbrechen. Ihre Rede müßte gespickt sein mit Anakoluthen und wimmeln von Stockungen und Gedankenstrichen. Tatsächlich unterbricht sie sich ein einziges Mal, und auch das ist keine syntaktische, sondern nur eine psychische Unterbrechung. Der lauernde Theseus aber hat den Eindruck, daß sie sich fortwährend unterbrochen hat und, wie sie weg ist, sagt er zu sich selbst:

> Quelle est donc sa pensée? et que cache un discours
> Commensé tant de fois, interrompu toujours?

Hier ist es mit Händen zu greifen, wie der Dichter die seelische Unterbrechung gesucht und die grammatische gemieden hat. Die Seele mag noch so sehr stocken, der Kunstbau der Rede darf darüber nicht brüchig werden. So will es der getragene Stil, so die ideale, griechisch-französisch-höfische Sitte, in der sich die Spieler bewegen, so die Gesellschaft, für die der Dichter geschrieben hat. In einem Kreise, dessen sprachliche Zucht so streng war, wie die des Hofes unter Ludwig XIV schickte es sich offenbar nicht, in zerhackter Rede zu sprechen, oder gar seinem Nebenmenschen ins Wort zu fallen. Daß der Jüngere den Aelteren, der Diener den Herrn unterbricht, dafür dürfte es in der höheren Literatur jener Zeit nicht viele Beispiele geben [1]. Ich glaube, eine Geschichte der Unter-

---

1) Bei Corneille, der vom Geiste der Fronde erfüllt ist, kann es noch vorkommen, z. B. im Nicomède, II, 3, aber nicht mehr bei Racine.

brechungen vom Standpunkt der Zeitstile und der gesellschaftlichen Sprachsitten aus wäre der Mühe wert, daß man sie schriebe.

Eine ähnliche Redefigur, die ebenfalls in der Sprache des Einzelnen ein anderes Gesicht hat als in der der Gemeinschaft, ist die Ellipse und ihr Gegenspiel, der Pleonasmus. Von Pleonasmen und mehr noch von Ellipsen ist zwar in den landläufigen Grammatiken noch viel öfter die Rede als von Anakoluthen, aber streng genommen sind auch sie keine Begriffe der Sprachwissenschaft. Schon Hermann Paul hat sich bemüht, sie auf ein Mindestmaß zurückzuführen [1]). Die Auslassung eines Wortes oder Satzgliedes (ἔλλειψις) kann zwar dem Einzelnen, seis als Fehlgriff, seis als Kunstgriff zukommen, aber die Sprache selbst hat nichts damit zu tun. Wo immer eine sprachliche Erscheinung als Ellipse erklärt wird, kann man sicher sein, daß die Auffassung sprachwissenschaftlich falsch oder unvollständig und nachlässig oder scheinhaft und nichtssagend ist. Paul ist geneigt, gewisse Ausdrücke, »in denen eine Beziehung auf einen spezielleren Begriff stattfindet«, zur Not noch als Ellipsen gelten zu lassen: *Rechte*, *Linke* (nämlich Hand), *alter*, *neuer*, *süßer*, *Burgunder*, *Champagner* (nämlich Wein) usw. Aber entweder versteht man solche Ausdrücke aus der Besonderheit des seelischen und stilistischen Zusammenhanges, aus der »Situation«, in der sie vorkommen und erhellt sie dadurch als individuelle Stilistica oder Rhetorica, oder man erklärt sie aus einem geschichtlich gefestigten Sprachgebrauch: und dann ist *der Champagner*, *der Alte*, *der Süße*, *die Rechte* kein elliptischer Ausdruck mehr, sondern ein vollständiges eingebürgertes Sprachgebilde mit eigenem Leben, eigener Geschichte und neuen Möglichkeiten der Bedeutung. Wer dann von *Champagner* spricht, braucht nicht nur an den Wein jenes Landes zu denken; er kann geradesogut das Moussierende oder die Farbe oder sonst etwas meinen. Wer *Du Schwert an meiner Linken* sagt oder hört, denkt sowenig oder soviel wie an die linke Hand, an die linke Hüfte, Seite, Körperhälfte. Der *Alte* kann dann so gut wie ein Wein, ein Mann oder Berggeist werden, usw. Der Uebergang vom »elliptischen«, d. h. aus den besonderen Gelegenheiten der Einzelsprache zu deutenden Ausdruck zum gemeinsprachlichen Eigenwert liegt auf der Hand; aber, wie flüssig immer die Grenze sein mag, ihre wissenschaftliche Feststellung muß desto genauer werden. Wo die Gegenstände schwanken, muß der Betrachter, gerade weil er dieses Schwanken und Fließen sehen will, seine festen Blickpunkte haben.

---

1) Prinzipien der Sprachgeschichte, 4. Aufl. Halle 1909, §. 218 ff.

Karl von Ettmayer hat sich mit großem Scharfsinn bemüht, innerhalb der Syntax genau und grammatisch zu unterscheiden zwischen elliptischen und verkürzten Nebensätzen. Ellipsen, sagt er, dürfe man in der Syntax nur dort annehmen, wo mit Bestimmtheit angegeben werden könne, welche Worte elliptisch unterdrückt werden, aber nicht dort, wo etwas zu fehlen nur scheine, ohne daß das zu Ergänzende im Wortlaut sich feststellen lasse. Hier habe man es mit verkürzten, nicht mit elliptischen Nebensätzen zu tun. Jene könne man als den vollständigen Ausdruck eines rudimentären Gedankens bezeichnen, diese, die Ellipsen, als den rudimentären Ausdruck eines vollkommenen Gedankens [1]). Wir lassen uns diese Begriffsbestimmung, obgleich sie nicht haltbar ist, zur Not gefallen; denn sie zielt auf das Richtige, muß aber dahin weitergeführt werden, daß Ausdrücke, deren sprachlicher Gedanke vollkommen ist — und in der Syntax kann es sich ja nur um die Ergründung eines sprachlichen und sprachpsychologischen, nicht eines logischen Denkens handeln —, überhaupt kein syntaktisches Problem mehr bieten und darum gar nicht in die Syntax gehören. Wo der sprachliche Gedanke vollkommen ist, kann der Ausdruck nicht rudimentär sein. Der Satz *Er benimmt sich wie ein Fürst* wird dadurch, daß ich ihn als Ellipse auffasse und dementsprechend ergänze: *Er benimmt sich wie ein Fürst sich benimmt*, nicht vollständiger. Er ist in seiner ersten Fassung als Gedanke sowohl wie als Ausdruck schon vollständig. *Wie ein Fürst* funktioniert adverbial = *fürstenmäßig*, und es bleibt in der ersten Fassung dahingestellt, ob der *Er* sich einem Fürsten gleichsetzt, oder ob der Sprechende es tut, oder beide zugleich. Dieses Dahingestelltseinlassen ist aber keine Unvollständigkeit des sprachlichen Ausdrucks noch des sprachlichen Gedankens. Es kann geradezu beabsichtigt sein und kann daher zu einer ganz anderen als der von der grammatischen Schulmeisterei erwarteten Ergänzung die Hand bieten. Etwa so: *Er benimmt sich wie ein Fürst, aber ein Fürst benimmt sich nicht so.* Der scheinbar, d. h. pseudogrammatisch vollständigere Ausdruck *Er benimmt sich wie ein Fürst sich benimmt* ist demgegenüber der ärmere und engere in psychologischer Hinsicht, der befangenere, in sprachlicher Hinsicht also doch wohl der weniger vollkommene. Nur logisch ist er bestimmter geworden, aber was geht uns die Logik an. — Sooft man in der Syntax ein Gebilde als Ellipse auffaßt und dementsprechend »vervollständigt«, verbildet und vergewaltigt man es zu etwas anderem,

---

1) Ettmayer, Satzobjekte und Objektoide, in der Zeitschr. für franz. Sprache und Literatur. 45. Band, 1919, S. 337 f.

anstatt es zu erklären: so wie es dasteht. Es wäre Zeit, daß der Begriff der Ellipse endlich aus unseren Grammatiken verschwände [1]).

Freilich, man möchte beinahe wieder irre werden, wenn man sieht, wie in manchen Sprachgemeinschaften die sogenannte Ellipse beliebter und geläufiger zu sein scheint als in anderen. So glaubt Berneker beobachten zu können, daß das Russische im Auslassen von Verben viel weiter geht als die anderen slavischen Sprachen, und diese wieder weiter als die germanischen [2]). Er hat sich aber doch gehütet, diese Sonderart des Russischen aus dessen grammatischer Struktur zu erklären oder abzuleiten und bucht sie damit stillschweigend als ein Stilisticum; und nicht nur stillschweigend, denn er zeigt auch, wie solche Auslassungen des Verbums vorzugsweise wo nicht ausschließlich in modernen und volkskundlichen Texten vorkommen, die der Lebendigkeit der Umgangssprache nacheifern. Ich glaube hinzufügen zu dürfen, daß diese Texte auch die sinnliche Befangenheit und Schwere des Landvolkes abspiegeln und daß die russischen Ellipsen in Bernekers Material einem plumpen und klumpfüßigen Gang des Denkens, Erzählens und Sprechens so gut und vielleicht noch besser eignen als einem beschleunigten. Im übrigen verhält es sich mit ihnen genau wie mit allen anderen: man kann sie als Ellipsen betrachten, d. h. durch Ergänzung eines Verbums konstruieren, in Wirklichkeit sind sie keine. Z. B. konstruiert Berneker: *Was haben sie denn zu tun? Karten* (spielen sie) *und Klavier* (spielen sie) — *das ist ihre ganze Beschäftigung.* Aber sein *spielen sie* wird weder vom Verständnis, noch von der wissenschaftlichen Grammatik, sondern lediglich von unserem Scheinbegriff Ellipse gefordert.

Ebenso ist der *Pleonasmus* ein grammatisches Hirngespinst. Man pflegt darunter eine Steigerung oder Häufung der Ausdrucksmittel zu verstehen. Streng genommen ist ein solcher Luxus immer nur das Sonderrecht des Einzelnen, nicht der Sprache. Der Einzelne kann seine Meinung stärker oder schwächer, reichlicher oder unvollständiger ausdrücken als zum Verständnis des Gedankens nötig ist, der aus seinem Meinen herauswächst. Die Sprache an und für sich hat keine Meinungen, sie hat nur Denkformen, und diesen entsprechen aufs Haar die jeweilig geläufigen Ausdrucksformen. Es sind deren,

---

1) Was soll man sagen, wenn von lateinischen Grammatikern der historische Infinitiv noch immer aus einer Ellipse von *coepi* erklärt wird? Vgl. W. Kroll, Lateinische Philologie, in den wissenschaftlichen Forschungsberichten, Gotha 1919, S. 28.

2) Berneker, Ueber Ellipse des Verbums im Slavischen, im Arch. f. slav. Philol. 26. Band. Berlin 1904. S. 481 ff.

am sprachlichen Gedanken gemessen, weder zu viele noch zu wenige, denn dieser Gedanke selbst ist nichts anderes als das wirtschaftliche Maß oder der systematische Haushalt oder die Buchführung des Gesprochenen über seine Ausdrucksmittel. Zuviel oder zu wenig kann eine Sprache nur im Vergleich zu einer andern oder im Vergleich zu einem früheren oder späteren Stande ihres eigenen zeitweiligen grammatischen Haushaltes an Ausdrucksmitteln besitzen. Man kann daher von der Sprache ebensogut sagen, daß sie zu viel wie daß sie zu wenig Formen enthalte: zu viel, insofern sie früher ärmer war, zu wenig, insofern sie zu einer anderen Zeit reicher war oder sein wird. Man wird nicht behaupten wollen, daß sie deshalb Pleonasmen oder Ellipsen begehe. Solche kommen nur dem einzelnen Sprecher zu, indem er das eine Mal mehr, das andere Mal weniger ausdrückt als er eigentlich m e i n t.

Das M e i n e n ist etwas Inneres und Individuelles, das im Begriff steht, sich zu äußern und allgemein zu werden, ist eine seelische Tätigkeit in dem zunächst noch unabsehbaren Verlauf ihrer Bewegung. Ob sie das Ziel erreicht oder nicht, und welches Ziel sie hat, läßt sich erst nachträglich beurteilen, wenn das Individuum mit der Aussprache seines Meinens zu Ende ist. Denn das Ziel wird — wofern es sich nicht um ein arrangiertes Scheibenschießen handelt — immer nur dadurch erkannt, daß man es trifft und erschießt. Das erschossene Ziel ist nun aber kein Ziel und die ausgesprochene Meinung kein Meinen mehr, sondern ein zum Ausdruck gediehener sprachlicher Gedanke. Ein verfehltes Ziel andererseits ist gar nicht zu erkennen, ist ein gegenstandsloses Meinen, das sich auf dem Weg seiner Verwirklichung in Unsinn und Nichtigkeit verliert. Es lassen sich sonach, wenn man es streng nimmt, nicht einmal in der Rede des Einzelnen Pleonasmen und Ellipsen feststellen. Das Zuviel kann, auch beim Einzelnen, geradesogut Zuwenig sein, die Ellipse geradesogut ein Pleonasmus. Vielleicht hat nie ein Künstler mit dem sogenannten Pleonasmus als Stilmittel toller gewirtschaftet als Rabelais. Wenigstens kommt es unserer nüchternen Sprachkunst von heute so vor. Aber es ist zu erwägen, daß die Ueberfülle der Worte bei Rabelais wesentlich als Ausbruch seines Temperamentes zu verstehen ist und erst in zweiter Linie als handwerksmäßig gepflegtes und gepflogenes Stilmittel. Als solches kann es freilich auch nicht vorhandene Temperamentsausbrüche vortäuschen wollen. Solange jedoch der »Pleonasmus« einem orgiastischen oder dionysischen Lebensgefühl entspringt, ist er gar kein Pleonasmus, sondern genügt nur gerade dem seelischen Expansionsbedürfnis, und es könnte gar

sein, daß Rabelais für seine Verhältnisse geradezu keusch und enthaltsam mit Pleonasmen umgegangen wäre. Je mehr man sich in seine Dichtung vertieft, desto ebenmäßiger und haushälterischer erscheint sie uns bei all ihrem Reichtum, und wer vermöchte schließlich zu sagen, wie viele seiner angeblichen Pleonasmen im Vergleich mit seinem seelischen Meinen nicht als Ellipsen gelten können.

Man sieht, wie diese Begriffe in der Schule oder auf dem Stand des sprachlichen Scheibenschießens sich gebildet haben, indem man aus dem Ziel eine Scheibe, aus dem Meinen ein Erfassen und Erfaßthaben, aus dem Inneren ein Aeußeres und Aeußerliches gemacht und die wirklichen Verhältnisse auf den Kopf gestellt hat.

Jedoch, bevor wir diese dogmatischen Begriffe zum Fenster hinauswerfen, betrachten wir, wie enge sie zusammengehören. Dem Pleonasmus und der Ellipse liegt als gemeinsamer Gedanke ein Begriff des Maßes zugrunde. Und warum soll man zur Charakteristik einer Sprache nicht von dem Maße der Ausdrucksmittel sprechen, die sie besitzt, die sie zu einer gegebenen Zeit, hier oder dort, dem Einzelnen zur Verfügung stellt, so daß er sie wählend und verzichtend aus ihr herausholen darf? Ebensogut wird man mit dem Begriff des Maßes auch den stilistischen, nicht nur den grammatischen Eigenheiten des individuellen Ausdrucks beikommen und sie in diesem oder jenem Punkte als übermäßig, zu Pleonasmen neigend, oder als dürftig und »elliptisch« charakterisieren können. So mag man in unverbindlicher Weise diese Begriffe immerhin zur Charakteristik benützen; zur Erklärung sind sie weder in der Wissenschaft der Sprache noch der des Stiles tauglich.

Nichts hindert uns, nun auch die Begriffe des Anakoluths und der Unterbrechung in ähnlicher unverbindlicher Weise hinzunehmen und zur Beschreibung der Sprache des Einzelnen sowohl wie der Gesamtheit zu verwenden. Denn es ist klar, daß der zusammenhängende Fluß der Sprache bald von innen, bald von außen her abgeteilt und sozusagen unterbrochen wird: sei es als Rhythmus der Einzelrede, sei es als geschichtlicher Ablauf der Sprachentwicklung. Man kann ein Zwiegespräch oder Selbstgespräch als abgehackt oder fließend kennzeichnen; man kann auch von der Entwicklung des Italienischen sagen, daß sie störungsloser verlief und weniger stark und oft unterbrochen wurde als die des Deutschen oder des Englischen. Auch hier ist der Grundgedanke ein Maßbegriff, und zwar das Zeitmaß.

Aber dieses Abmessen von sprachlichen Qualitäten ist unfähig, das Wesen der Sache zu erfassen. Wie will man in der Tat einen

Kausalzusammenhang finden etwa zwischen den vielen Anakoluthen in Cellinis Vita oder den vielen Unterbrechungen in Alfieris Tragödien und dem ungestörten Entwicklungsgang der italienischen Sprachgeschichte? Oder zwischen der Fülle des Rabelais'schen Stiles und dem Maß der ihm zur Verfügung stehenden grammatischen Formen, oder auch nur zwischen dem Wortschatz dieses Schriftstellers und dem der französischen Sprache seines Jahrhunderts? Im günstigsten Fall wäre das Verhältnis ein zahlenmäßiges, etwa so wie zwischen dem Ertrag eines Apfelbaums und dem des Landstrichs auf dem er steht.

Aus der alten Rhetorik läßt sich aber noch ein anderes Begriffspaar hervorholen, das die Wechselbeziehungen, um die uns zu tun ist, viel tiefer durchleuchtet. Das ist die Permutation und der Archaismus. Unter Permutation pflegt man zunächst die Verwendung von Satzgliedern in anderer als ihrer normalen, d. h. ursprünglichen und unmittelbaren Funktion zu verstehen. Man könnte diesen Vorgang auch als Uebertragung oder Stellvertretung bezeichnen, wie er in der Wortlehre und Stilistik ja tatsächlich als Metapher bekannt ist [1]). Dem Sprachforscher, insbesondere dem Syntaktiker ist der Begriff der Permutation zur Zeit noch kaum geläufig. Angenommen, es sei die ursprüngliche Funktion des romanischen Futurums, ein in der Zukunft zu erwartendes Ereignis zu bezeichnen: *il tuera = er wird (künftig) töten*, so wäre die Verwendung des Futurums als kategorischer Imperativ: *tu ne tueras pas! = du sollst nicht töten* eine Permutation. Eine andere Permutation des Futurums wäre seine Verwendung in potentialer Funktion: *il sera tombé malade = es ist möglich oder wahrscheinlich, daß er erkrankt ist.* Den neuesten Forschungen zufolge ist aber gerade die potentiale Funktion des romanischen Futurums älter oder jedenfalls in der gesprochenen Sprache, also im Vulgärlatein gebräuchlicher gewesen als die temporale. Unter dieser Voraussetzung wäre *il sera tombé malade* im obigen Sinn keine Permutation mehr. *Tu ne tueras pas!* bliebe zwar noch immer eine solche, hätte ihren Weg zum Ausdruck des kategorischen Imperativs aber nicht mehr von der Bezeichnung einer Zeit, sondern von der einer Möglichkeit aus genommen. Es empfiehlt sich daher, immer wenn man von Permutationen spricht, den sprachgeschichtlichen Normalstand anzugeben, von dem sie ausgegangen sein sollen.

---

1) Vgl. z. B. Richard M. Meyer, Deutsche Stilistik, München 1906, S. 110 f. wo die wichtigste Literatur über die Metapher verzeichnet ist.

Dies ist nun freilich ohne einige Willkür nicht zu machen. Denn das sprachliche Denken, seinem innersten Wesen nach fließend und weitertreibend, läßt sich auf keinen Normalstand festlegen, ganz abgesehen davon, daß Normalstand und Geschichte zwei schwer verträgliche Begriffe sind. Um bei dem Beispiel des Futurums zu bleiben, so ist schlechthin nicht auszumachen, ob die vulgärlateinische Vorstufe des französischen Futurums *cantare habeo — chanterai* dem modalen oder dem temporalen Denken zugehört. Schon die bloße Stellung der Alternative ist eine Vergewaltigung; denn wenn ich »das Singen vorhabe«, so kann dieses Vorhaben, je nach Zusammenhang und Gelegenheit, mein Wille, meine Pflicht, meine Freiheit, meine Bestimmung, mein Schicksal sein. Der Ausdruck *cantare habeo* kommt mit einem Spielraum der Bedeutung zur Welt, der schon sämtliche »Permutationen«, die er in der Sprachgeschichte durchlaufen wird, in nuce umspannt. Der Ausdruck ist sozusagen rund und rotiert, so daß bald die modale, bald die temporale Hemisphäre seiner Bedeutungsmöglichkeiten unter die Beleuchtung des sprachlichen Denkens gerät und *erscheint.* Ob man sagt, er permutiere vom Temporalen ins Modale oder umgekehrt, vom Müssen und Sollen ins Dürfen, Können und Wollen, oder umgekehrt, ist reine Konvention, und der Streit darüber müßig. Genug daß er permutiert und daß der Begriff der Permutation uns eine Handhabe gibt, um seine Bewegung festzustellen. Ist es doch ohnedem eine Sache der Wahl oder des Uebereinkommens, an welcher Stelle man den Blick in die rollenden Wellen des historischen Stromes hinabsenkt. Wer sich dieses konventionellen Momentes im Begriff der Permutation bewußt bleibt und Rechenschaft darüber abzulegen vermag, den wird der Begriff nicht hintergehen, sondern zuverlässig bedienen.

Eine andere Permutation ist die Verwendung des Präsens in der Funktion eines historischen Perfekt bzw. Präteritum.

> Da ergriff, als sie den Führer fallen sahn,
> Die Truppen grimmig wütende Verzweiflung.
> Der eignen Rettung d e n k t j e t z t keiner mehr.
> Gleich wilden Tigern f e c h t e n sie.
>
> (Wallensteins Tod IV, 10).

Hier ist es offenbar die gesteigerte Teilnahme des Sprechers oder sein Wunsch, den Hörer zur Teilnahme zu zwingen, was dazu führt, das Vergangene in die sprachliche Denkform der Gegenwart zu rücken. Mit dieser Permutation, die in der neuhochdeutschen Sprache als ein wirkungsvolles Stilmittel oder jedenfalls als ein lebhafter Sprung empfunden wird, hat es nun aber im Altfranzösischen

eine besondere Bewandtnis gehabt. Sie ist dort so häufig, so gewöhnlich und stilistisch so schwach motiviert, daß man annehmen muß, es sei wenigstens in gewissen Zeiten und Gegenden des altfranzösischen Sprachgebrauches der funktionelle Unterschied zwischen Perfekt und Präsens so gut wie ganz vergessen gewesen [1]). Völlig wahllos und unbekümmert pendelt z. B. die Erzählung des Rolandsliedes zwischen den beiden Zeitformen: *Guenelon en piez se drecet* (Präsens) *si vint* (Perfekt) *devant Carlun; mult fierement comencet* (Präsens) *sa raisun e dist* (Perfekt). Die ganze Geschichte des Roland flimmert von Anfang bis zu Ende halb gegenwärtig, halb vergangen vor dem sprachlichen Auge. Kein Zweifel, daß dies mit dem Kunstcharakter der Dichtung zusammenhängt und insofern zum Stil gehört, zwar nicht zum individuellen Stil des Rolanddichters, aber zum Zeitstil und zum Gattungsstil. Denn wie die ganze ältere Chanson de geste der Franzosen, will auch der Roland nicht nur erzählen, sondern den Hörer bereden, will nicht in geruhsamer Anschauung ein Bild der Vorzeit malen, sondern läßt das Nachbild zum Vorbild werden, will Kreuzzugsbegeisterung auslösen und steigert die narratio aus den Tagen Karls des Großen in die evocatio und adhortatio der Zeitgenossen hinauf. — Die Sache hat aber auch ihr grammatisches Gesicht. Das Perfekt lief in der altfranzösischen Sprache tatsächlich Gefahr, durch präsentische Formen nicht nur gelegentlich ersetzt, sondern völlig verdrängt zu werden. In vielen nordfranzösischen Mundarten ist es denn auch ausgestorben. Ja, es ist heute sogar aus der Umgangssprache der Gebildeten fast ganz verschwunden und lebt nur als literarische Ausdrucksform noch in Büchern und feierlicher Rede. In gewissem Sinne, in gewissen Zusammenhängen mutet das Perfekt den modernen Franzosen schon als Archaismus an und gibt ihm als solcher die Möglichkeit zu neuen stilistischen Wirkungen. So dient es z. B. in einem Brief des Malers Henri Regnault († 1871), der von seinen kleinen Erlebnissen mit spanischen Zigeunerinnen erzählt, zur Hervorhebung der komischen Feierlichkeit eines Ereignisses. *Nous avons partagé avec elles notre modeste déjeuner et quand elles ont vu que nous étions de bons garçons . . . elles ont pris confiance et nous nous sommes quittés bons amis. Le lendemain elles sont revenues et nous avons fait poser les deux qui n'avaient pas posé la veille. Le surlendemain elles étaient*

1) Dafür sprechen auch die flexivischen Perfektformen der a-Konjugation. *chantat* kann sich lautgeschichtlich nicht aus *cantavit* entwickelt haben, denn dieses hätte ein *chantaut* ergeben müssen. Wahrscheinlich hat *cantatum habet, chantet at,* also eine präsentische Form hereingespielt. Vgl. K. v. Ettmayer, Vademecum für Studierende der roman. Philologie. Heidelberg 1919, S. 82—86.

quatre: deux jours après elles amenaient leurs petits frères, puis les grands frères, puis les maris qui s'extasiaient sur les portraits déjà faits. Un jour ils v i n r e n t *au nombre de douze!* [1]) — Anatole France läßt in seiner Meisternovelle Le crime de Sylvestre Bonnard den Antiquar Rafaello Polizzi, der nach einem kostbaren Manuskript gefragt wird, antworten: *J'ai vendu ce manuscript précieux à un amateur qu'il m'est défendu de nommer et qui, pour des raisons que je dois taire se voit obligé de vendre sa collection. Honoré de la confiance de mon client, je* f u s *chargé par lui de dresser le catalogue et de diriger la vente, qui aura lieu le 24 décembre prochain.* — Jeder verständige Franzose hätte einen Auftrag, der ja noch besteht und seiner Erledigung harrt, mit *je suis chargé* oder *j'ai été chargé* erwähnt. Der italienische Händler aber verrät durch den literarischen Archaismus dieses *je fus chargé* seine Aufgeblasenheit, seine *décente gravité,* wie der Erzähler sie nennt. Man hat, soviel ich weiß, auf das stilistische Kolorit des modernen Passé défini noch kaum geachtet [2]) und vor allem wohl deshalb nicht, weil es sich nur erst ankündigt und nur im Zusammenhang einer vertraulichen, wesentlich unliterarischen Rede als Archaismus erscheint und sich ertappen läßt; mit andern Worten: weil wir noch keine Syntax der französischen Umgangssprache besitzen. Denn nur innerhalb dieser, nicht in der Schriftsprache kann es heutzutage schon als archaisches Stilmittel wirken.

Diese Beispiele zeigen, wie eine Permutation — in diesem Falle die Uebertragung perfektischer Funktion auf das Präsens — in einer Sprache oder Sprachperiode bald seltener, bald häufiger vorkommt, und wie ihr, je seltener sie ist, eine um so stärkere individualisierende Macht des Ausdrucks innewohnt, und wie sie in demselben Maße in dem sie häufiger wird, vom Einzelnen zum besonderen und weiterhin zum allgemeineren Stilisticum abblaßt und schließlich aufhört eine Permutation zu sein. Sobald dieser Zustand erreicht ist, tritt der Archaismus ins Spiel. Die stellvertretende Form, in unserem Falle das Präsens, ist zum grammatisch rechtmäßigen Inhaber der Perfektfunktion geworden, und das entthronte Perfekt wird in die Rolle einer archaischen Stilfigur abgedrängt In der Sprache der Gemeinschaft entbehrlich geworden und allmählich nicht mehr geduldet, beginnt es in der Rede des Einzelnen seine stilistischen Gastrollen zu spielen, vielleicht um eines Tages wieder

---

1) Fr. Klincksiek, Der Brief in der französ. Literatur des 19. Jahrhunderts. Halle 1912, S. 274.

2) Einige wenige unsichere Bemerkungen darüber macht Ch. Bally, Traité de stilistique franç. Heidelberg 1909, I, S. 263 und 309.

der Nachfolger seines Nachfolgers in der Grammatik zu werden, oder ganz daraus zu verschwinden.

Ein solches Wechselspiel kann rascher oder langsamer verlaufen, kann plötzlich stocken oder gar rückläufig werden — je nachdem. Setzen wir den Fall, daß in den nächsten Jahrzehnten das historische Denken der Franzosen noch schwächlicher wird, als es ohnedem ist, so kann ihrem Perfekt oder, wie sie es nennen, passé défini, eine Blütezeit als archaisches Stilmittel in der Rede der Einzelnen winken, und es kann desto »papierener« werden, je mehr es aus der Grammatik des Alltags verschwindet. Nehmen wir dagegen an, die Nation werde beschaulich und versenke sich in die Tiefen ihres geschichtlichen Werdens, so kann es geschehen, daß ihre passés définis, von denen so viele schon welk sind, sich wieder erfrischen. Es könnte aber auch sein, daß eine Wiedergeburt des historischen Denkens sie zu völlig neuen, nicht mehr verbal-flexivischen Mitteln triebe, um die zeitlichen Verlaufsformen der Vergangenheit zu kennzeichnen. Denn es weist zwar der Gebrauch des Perfekt auf ein historisches Denken hin, aber dieses ist darum nicht auf jenes allein und ein für allemal angewiesen. Der tiefste geschichtliche Denker der Franzosen dürfte Tocqueville gewesen sein, aber in seinem klassischen Buch über das Ancien Régime wird man verhältnismäßig nur wenige Perfekta finden. Denn er erzählt nicht; er schildert und zergliedert auch nicht, er e n t w i c k e l t.

Was die sprachlichen Formen vom Gebrauch des Einzelnen zu dem der Gemeinschaft aus- und einrücken läßt, ist also nicht das selbständige, vom Leben abgelöste und in die Logik erhobene Denken; es sind die psychologischen Verwobenheiten des Denkens mit dem Leben selbst. Auch dafür ein Beispiel. Eine der gewöhnlichsten, den Angehörigen der indogermanischen Sprachen zur zweiten Natur gewordenen Permutationen ist die metaphorische Verwendung der Vergangenheit zum Ausdruck der Nichtwirklichkeit oder Unwahrscheinlichkeit. Dieser Erscheinung ist Eugen Lerch in einer gehaltvollen Arbeit über »Die Bedeutung der Modi im Französischen« (Leipzig 1919) nachgegangen. Ob man einen Wunsch im Konjunktiv der Gegenwart ausdrückt oder in dem der Vergangenheit: *à Dieu ne plaise!* oder: *plût à Dieu*, das macht keinen objektiven, d. h. keinen logischen Unterschied. Der erste Wunsch kann genau so erfüllbar sein wie der zweite. Es bezieht sich auch nicht der zweite im Unterschied zum ersten auf die Vergangenheit, sondern beide auf die Gegenwart. Auf die Vergangenheit bezogen müßte es eher lauten: *eût-il plu à Dieu!* Der Unterschied ist wesentlich subjektiv, d. h.

psychologisch. »Man wünscht im Präsens, wenn einem die Erfüllung des Wunsches relativ wahrscheinlich vorkommt; im Imperfektum dagegen, wenn man sie für relativ unwahrscheinlich hält« (Lerch), also wenn man unsicher ist. *Möge er kommen!* aber: *o, daß er käme! — qu'il vienne!* aber: *qu'il vînt! — venga!* aber: *venisse! — veniat!* aber: *utinam veniret!* Was nun aber der Begriff der Vergangenheit mit dem der Unwahrscheinlichkeit, oder gar mit der Unsicherheit des Sprechenden zu tun hat, ist logisch gar nicht auszumachen und von Lerch auch nicht gezeigt worden. Wohl aber kennen wir alle aus tausendfach schmerzlicher Erfahrung das seelische Moment, das beide aufs engste verknüpft. Es ist unsere Ungeduld, es ist die Gespanntheit unseres Wunsches, die ganz und gar auf die Zukunft zielend nur von dieser die eigene Erlösung, d. h. die Erfüllung mit Wirklichkeit haben will. Nur in der Perspektive des Ungeduldigen kann daher die Nicht-Zukunft, nämlich die Vergangenheit, zum Reiche des Wesenlosen, Unwirklichen und Unwahrscheinlichen, die Zukunft aber zu dem der Wirklichkeit werden. An und für sich betrachtet ist ja nichts so wahrscheinlich und sicher wie das Vergangene, so sicher wie der Tod. Im Affekt der Ungeduld jedoch kehrt das Verhältnis sich um: die Vergangenheit wird zum Bilde und Symbol des Unsicheren und Unwahrscheinlichen. Was man mit Gespanntheit von der Zukunft erwartet, das will man, weil es dann erfüllt und sicher w ä r e, schon gleich als etwas Vergangenes haben und sucht es auch — weil eben der Ungeduldige immer am verkehrten Orte sucht — dort, wo es nicht zu finden ist, in der Vergangenheit. Entspannte, geduldige und zuversichtliche Wünsche dagegen, sofern es dergleichen geben mag, bedienen sich des Futurums: *Er wird schon kommen! cela sera possible.* Das lateinische Futurum ist ja ursprünglich ein Wunschmodus gewesen. — Das seelische Gesetz, nach dem die Ungeduld ihre Wünsche auf die Vergangenheit beziehen muß, ist so allgemein und so positiv, daß man es geradezu steigern und dahin formulieren kann, daß der Ungeduldige, je gespannter er wird, desto tiefer in die Vergangenheit zurückgreifen muß: *o, daß er käme! — o, daß er da wäre! — o, daß er doch schon gekommen wäre! — — venisse! — fosse di già venuto! — — utinam veniret! — venerit — venisset* und vulgär sogar: *venutus esset — fuerit — fuisset!* All das kann durch Permutation zur Gegenwartsbedeutung kommen. So werden, indem e i n e Permutation die andere nach sich zieht, alle Stufen der Vergangenheit durchlaufen, nur um in der Gegenwart die Ungeduld eines auf die Zukunft gespannten Wünschens sich sprachlich austoben zu lassen.

Man wird nicht fehl gehen, wenn man annimmt, daß gerade d i e s e Gruppe von Permutationen d e s h a l b so geläufig und in den germanischen, romanischen und slavischen Sprachen so beliebt und jederzeit zur Hand ist, weil das Gefühl, das ihr zugrunde liegt, so elementar, so einfach, so rein formal ist: ein Gefühl der Spannung, wie es in allen Zeiten und Völkern das menschliche Wünschen zu begleiten pflegt. Und doch wäre man schlecht beraten, wenn man verallgemeinern und nun behaupten wollte, daß die Gebräuchlichkeit einer Permutation von solchen Gefühlselementen a l l e i n bestimmt wird und sich nach psychologischen Gesetzen ermessen läßt. Eine andere, der vorigen verwandte und entgegengesetzte Permutation ist die Verwendung des Modus Realis der Vergangenheit an Stelle des Irrealis:

> Mit diesem zweiten Pfeil durch s c h o ß ich Euch,
> Wenn ich mein liebes Kind getötet hätte

statt: *Wenn ich getötet hätte, so hätte ich durchschossen.* Offenbar drückt der Realis *durchschoß* die Sicherheit, völlige Entspannung und kalte Geduld der Erwartung aus. Dies hat Emil Palleske richtig gefühlt, wenn er in seiner »Kunst des Vortrags« (Stuttgart 1884, S. 101) empfiehlt, mit dem *Euch* nicht in alle Lüfte dahinzufahren, sondern den Ton zu senken, weil eben dadurch die »allerfurchtbarste Gewißheit«, d. h. die Entspannung hörbar werde. — Während nun im Deutschen diese Redefigur als eine verhältnismäßig seltene, stilistisch sehr stark und geradezu emphatisch wirkt, ist im Französischen dieselbe Art Realis pro Irreali durchaus geläufig und dementsprechend ausdrucksschwach: *s'il ne pleuvait pas, je venais.* — »Wenn es nicht regnete, so kam ich« — das würde unserem Ohr höchst stelzenhaft klingen. Aber dabei ist unmittelbar kein völkerpsychologischer Unterschied zwischen deutschem und französischem Empfinden im Spiel, sondern der verschiedene Haushalt der beiden Sprachen. Das deutsche Präteritum ist flexivisch und funktionell etwas wesentlich anderes und steht dem Plusquamperfekt bzw. Konditional viel weniger nahe als das romanische Imperfekt, in dem sich von jeher modales und temporales Denken berührt haben. In dem altfranzösischen Satze: *Vis atendeie qued a mei repaidrasses* (Alexiuslied) kann *atendeie* geradesogut »ich erwartete« wie »ich hätte erwartet« bedeuten. Daher denn auch der Sprung von *je fusse venu* bzw. *je serais venu* zu *je venais* wesentlich leichter und öfter geschehen kann als der von *ich wäre gekommen* zu *ich kam.*

Wir haben somit, was die Geläufigkeit einer Permutation betrifft, mit den besonderen Bedingungen der Sprachgeschichte sowohl

wie mit den allgemeineren der Psychologie zu rechnen. Und diese beiden Ordnungen durchflechten sich derart, daß sie uns in steter Gegenseitigkeit und Ablösung vom Verständnis der häufigsten und ausgebreitetsten Permutationen zu dem der allerseltensten und einmaligen hinübergeleiten. Auch dafür ein Beispiel. Eine berühmte Permutation, die nur ein einziger Mensch in einem einzigen Zeitalter und nie wiederkehrenden historischen Augenblick und nur auf neufranzösisch hat aussprechen können, ist das seither so oft wiederholte, aber nur eben als Zitat wiederholte Wort Ludwigs XIV.: *L'état c'est moi.* »Persona pro re« oder »res pro persona« pflegen die Rhetoriker einen solchen Ausdruck zu nennen. Denn einesteils ist die persönliche Bedeutungsfunktion von *moi* zur sächlichen verwandelt: *cela est moi,* andererseits ist die sächliche von *état* personalisiert: *l'état est une personne.* Ich sage personalisiert, nicht personifiziert, denn die Meinung ist nicht, daß Ludwig das Ich des Staates, sondern der Staat als Ich sei, etwa geradeso — und daraus mag man ersehen, wie alt und psychologisch allgemein diese Denkform ist — geradeso wie Poseidon für die Griechen nicht der Gott des Wassers oder des Meeres war, sondern das Meer als Gott, d. h. als weltbeherrschende Macht, als Grundlage der Schiffahrt, des Völkerverkehrs, der Städtegründung usw. Daher denn Poseidon als Erbauer von Ilion und Beschützer von Athen erscheint. Wie im griechischen Mythos die Menschengestalt nicht zur Naturkraft erniedrigt oder allegorisiert, sondern zu einer geistigen Macht der Natur erhöht und als Person vorgestellt wird [1]), so spricht sich in dem Worte des französischen Selbstherrschers ein Mythos aus, der dem antiken Denken analog ist. Daher denn auch Ludwig sich gerne als Ares oder Helios abbilden ließ. Indem man geistige Mächte sich anschaulich vorstellt, werden sie zu Personen. Eine Person war aber Ludwig sowieso schon; weshalb sein Wort nicht dazu auffordert, ihn sinnlich anzuschauen, sondern ihn sachlich zu denken als eine Macht, als ein Prinzip. Einen geläufigen, grammatisch normalen Ausdruck für das sachlich gedachte losgelöste Ich hat das Französische sich in dem absoluten Fürwort *moi* aber erst im Laufe des 16. Jahrhunderts gesichert und reserviert. Noch bis in die Jahre 1550 hinein, sogar in den Komödien des Larivey (1540—1611), findet man noch *je* in absoluter Verwendung mit *moi* konkurrierend: *et je, ton serf, Seigneur, t'ay supplié; — ie, qui n'ay accoustumé frapper telle canaille . . . m'accostay* [2]). Dieses absolute *moi* pflegte man, nachdem es sich

1) Am klarsten und schönsten ist diese Einsicht von Hegel formuliert worden.
2) Brunot, Histoire de la langue fr. 2. Bd. Paris 1906. S. 414.

von *je* geschieden hatte, nun meist als eine dritte, nicht als eine erste Person zu konstruieren, also: *c'est moi qui a* (nicht, oder seltener *ai*) *fait cela* und dementsprechend *c'est moi qui e s t l'état.* Dieser Gebrauch überwiegt noch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Erst im Zeitalter Ludwigs XIV. festigt sich die Verbindung von *moi* mit der ersten Person und wird *c'est moi qui suis l'état* zum regelmäßigen Typus. Und nur von d i e s e m aus gewinnt der Ausdruck *l'état c'est moi* sein volles historisch grammatisches Recht. Denn, solange man *moi qui est* zu sagen pflegte, wäre der einfachere Ausdruck für des Königs Gedanke *l'état est moi*, oder noch besser: *moi est l'état* gewesen und die Wiederaufnahme des Subjektes *état* durch das sächliche Fürwort *ce* als etwas Rhetorisch-Pleonastisches, weil grammatisch Entbehrliches erschienen, was sich mit der Klassizität des Ausdrucks doch gewiß nicht verträgt. Man muß ihn nämlich, wenn er volle Gültigkeit haben soll, auch umkehren können: *moi c'est l'état.* Der Ausspruch ist sonach kraft der Sprachentwicklung gut und richtig französisch gerade erst damals geworden, als er kraft der politischen Machtverhältnisse auch sachlich berechtigt und zutreffend wurde. Nun will es aber der Zufall, daß Ludwig den Ausspruch gar nicht getan hat. Er soll wohl einmal gesagt haben: *l'état n'est que moi*, oder etwas Aehnliches. Die Prägung des Satzes wäre also das Werk einer anonymen Idealisierung des monarchischen Bewußtseins, eine kleine Dichtung, politisch und psychologisch bedingt, nur dem Sonnenkönig zukommend, ihm zwar angedichtet, aber doch nur aus s e i n e r Stellung und Geistesart heraus möglich, künstlerisch vollendet und dem besten damaligen Sprachgewissen genügend. Ganz Frankreich hat gedacht und gesprochen was nur der Eine sagen durfte.

Der psychologische und sprachgeschichtliche Zusammenhang ist für das Verständnis und die Wirksamkeit unserer Redefigur so wichtig, daß dort wo er abreißt, die Permutation ihr Ende nimmt. Betrachten wir zunächst wie er sich lockert. Dies ist in künstlichen Stilarten und Sprachen der Fall. Die preziöse Gesellschaft des 17. Jahrhunderts gefiel sich in geistreichelnden Namengebungen und sagte für *les oreilles : les portes de l'entendement*, statt *une belle fille : un aliment d'amour*, statt *un verre d'eau : un bain intérieur* usw. Das sind kühne Permutationen, die zwar ihren sprachgeschichtlichen Zusammenhang haben, insofern sie dem geläufigen Wortschatz der Zeit angehören, bei denen aber der psychologische Zusammenhang spitzfindig erraten werden will. Man muß den Sinn entdecken, der das Ohr mit einer Türe, das Mädchen mit einem Nahrungsmittel,

das Glas mit einem Bad vereinigen kann. Hier wird die Permutation zur Umschreibung. — Einen Schritt weiter, und wir geraten in die Geheimsprachen, in deren Psychologie und gramatischeKonvention man eingeweiht sein muß, um ihre Uebertragungen aus der gewöhnlichen Sprache zu verstehen. So schreibt z. B. der Studiosus der Rechte Antonio Brocardo aus Padova am 16. Januar 1531 an die Kurtisane Marietta Mirtilla das folgende: *Se contrapontizate in amaro col carnifico, che farete coi gaii di vostrise? Gli dovete ammartinare et carpir la perpetua dal fusto con quelle cerette fratenghe, le quali con le seste alla calcosa morfisco di tutta perpetua.* Jedermann sieht, daß es italienisch ist, und doch versteht es nur der Eingeweihte; denn es ist italienisches Rotwelsch und wird von dessen Kennern etwa folgendermaßen gedeutet: *Se voi mormorate del fratello, che farete con gli amanti vostri? Li dovete pugnalare e strappar loro l'anima dal corpo con quelle buone manine, le quali con le ginocchia in terra bacio di tutta anima* [1]. — Noch einen Schritt und wir sind in eine völlig andere Sprache, in die »Fremdsprache« übergetreten, zu der man von der eigenen Sprache her weder durch metaphorisches noch durch umschreibendes Permutieren gelangen kann. Dort wo der Sinn einer Sprache nicht mehr durch Permutation aus ihr selbst erfahren, erraten, erschlichen wird, sondern »übersetzt« werden muß, hört diese Sprache auf und beginnt ein neues Sprachsystem. Der Begriff der Permutation findet demnach seine natürliche Grenze und Ablösung an dem der »Uebersetzung«.

Er kann nach der anderen Seite auch auf eine unnatürliche, plötzliche und irrationale Schranke stoßen, nämlich das Mißverständnis. Während das Unverständnis der fremden Sprache eine ganze Sprachgemeinschaft als solche beschränkt und insofern etwas Systematisches hat, widerfährt das Mißverständnis wesentlich nur dem Einzelnen und auch ihm nur als vereinzelter Zufall, als ein momentanes Abreißen oder Aussetzen der seelisch-sprachlichen Vermittlung zwischen Sprecher und Hörer. Daher die ärgerliche und komische Wirkung z. B. in dem folgenden Zwiegespräch zwischen einem Offizier und einem Bauern. *Où vas-tu, bon homme? — Tout devant moi. — Mais je te demande où va le chemin que tu suis? — Il ne va pas, il ne bouge. — Pauvre rustre. ce n'est pas cela que je veux savoir. Je te demande si tu as encore bien du chemin à faire aujourd'hui? — Nanain da, je le trouvarai tout fait. — Tu parois, Dieu me damne, bien gaillard, pour n'avoir pas dîné. — Dix nés? Qu'en fera-je de dix? Il ne m'en faut qu'un.* (Cyrano Bergerac, le pédant joué II, 2.)

1) Rod. Renier, Svaghi critici, Bari 1910, S. 13.

Man beachte, wie das Mißverständnis hier immer dadurch entsteht, daß der Bauer, sei es aus Unfähigkeit, sei es aus Verschmitztheit sich den gebräuchlichen Zusammenhängen verschließt, sich störrisch gegen ein Mitmachen so geläufiger Permutationen stemmt wie das »Gehen eines Weges«, das »Machen eines Weges«. Statt dessen klammert er sich an den buchstäblichen, unlebendigen, d. h. unpermutierten Sinn der Wörter *chemin*, *aller* und *faire*, zerreibt das Sprachverständnis und atomisiert schließlich nicht nur den Zusammenhang der Sätze, sondern sogar die Einheit der Wörter: *dîner* wird ihm zu *dix nez*.

Wenn man verstehen will, was eine Permutation eigentlich ist, so muß man sich derartig krasse Störungen ihres Zustandekommens vergegenwärtigen. Sie ist im Geiste des Einzelnen, der sie macht, ein Vorgang, durch den eine bestimmte, von der Sprache ihm dargebotene Bedeutungsform untertaucht, sich verdunkelt, einschläft oder zeitweise verblaßt, um einer neuen, zwar ebenfalls von der Sprache dargebotenen, aber doch noch ferneren, weniger gewöhnlichen, frischeren, nur erst selten oder auch noch nie verwirklichten Bedeutungsform Raum zu geben und diese n e u e im Bewußtsein aufleuchten zu lassen. Der Bauer kann zu dem Sinn von *dîner* nicht gelangen, teils weil er ihm zu neu und zu fern ist, teils weil in seinem harten Schädel die alten und nahen Bedeutungen, die sich ihm mechanisch an den Lautkörper *diné* haften, nicht ablösen, untergehen und einschlafen wollen. Die Permutation ist sonach derjenige Moment im Leben der Sprache, der aus der Beschattung eines Ausdrucks eine andere Belichtung desselben Ausdrucks herausholt. Es wandelt sich in ihr der Sinn, nicht die Form, oder die Form nur als Bedeutungsform, es wandelt sich in ihr die Bedeutung, nicht die Funktion, oder die Funktion nur als Bedeutungsfunktion, es wandelt sich in ihr das Verstehen, nicht das Sprechen, d. h. es wandelt sich auch das Sprechen, aber nur sofern es auf Verständnis zielt und g e m e i n t ist, nicht insofern es artikuliert wird, es wandelt sich in ihr schließlich auch die Artikulation, aber nur insofern ein rednerischer Sinnakzent dabei mitwirkt. Man könnte sagen: die Permutation ist, im Unterschied vom Lautwandel und von anderen grammatisch-historischen Wandlungen, der Seelen- oder Sinnwandel der Sprache. Man erkennt sie daran, daß sie alle äußeren und grammatisch überkommenen Formen zunächst unberührt läßt und sie nur mittelbar unterhöhlt, indem sie die i n n e r e n Formen verschiebt. Der Begriff der Permutation umspannt die sämtlichen spontanen Wandlungen auf dem Gebiet der inneren Sprachform,

wobei man nicht vergessen darf, daß »außen« und »innen« bewegliche Bestimmungen sind, mit denen man, wie beim Schälen einer Zwiebel, vom Aeußersten zum Innersten schrittweise vordringen und das jeweils Innere zu einem Aeußeren machen kann.

An den äußeren Formen erkennt man unmittelbar die Zugehörigkeit des Einzelnen zu seiner Sprachgemeinschaft, erkennt man, ohne sich um den Sinn der Rede viel zu scheren das Schwäbische des Schwaben, das Russische des Russen. Die äußeren Regeln binden den einen wie den andern. In dieser Hinsicht ist es etwas Aeußeres, daß dem Romanen die Sonne als Maskulinum und dem Deutschen als Femininum gilt. Wenn aber Fritz Reuter die Sonne zur Schwester der Butterblume macht und dichtet:

> De Botterblaum, deip in de Bläder
> Mit ehren Sünnenangesicht,
> Kickt nah de Sünn, as wull sei fragen:
> »Na, Swester, segg, kann ik't woll wagen?
> Un krieg' w' nahgradens beter Weder?« . . .

und wenn der heilige Franziskus von Assisi dagegen in der Sonne seinen *Messer lu frate Sole*, seinen leiblichen Bruder sieht, so ist jenem die Weiblichkeit und diesem die Männlichkeit der Sonne zu etwas Innerem geworden. Diese inneren Formen, d. h. die Anschauungen der Sonne als Schwester und Bruder sind für Reuter und Franziskus von ihren Sprachen zwar vorbereitet und ermöglicht worden, aber sie verwirklicht, erfüllt und ausgeführt zu haben ist ihre persönliche Tat. Das Neue daran, das Spezifikum der Permutation steckt nicht in der Auffassung der Sonne als Weib oder Mann: denn diese wäre eher als Archaismus zu buchen; es steckt im Erweitern und Uebertragen des Wortsinnes von Schwester und Bruder auf außermenschliche Verhältnisse. Zunächst ist aber das Entscheidende für uns, daß eine Permutation eben deshalb, weil sie ein inneres Umformen ist, immer vom Einzelnen, nie von der Sprache als solcher gemacht wird. Und mag sie noch so geläufig werden, mögen noch so viele Einzelne sie nachtreten, solange sie es als Einzelne, d. h. mit eigenem Gedanken denkend tun, bleibt es ihre, der Einzelnen, Sache. Demgegenüber erscheinen alle diejenigen Neuerungen, die sich an der Sprache als solcher vollziehen, als das Aeußerliche, mag es nun ein Lautwandel, eine Analogie, eine Kontamination, Differenzierung, Grammatikalisation oder allgemeiner Bedeutungswandel sein. Diese grammatischen Wandlungen werden nicht von den Sprechenden gemacht; sie werden von der Sprache erlitten und erscheinen nur dadurch als Wandlungen, daß der historische Grammatiker einen

früheren mit einem späteren Zustand der Sprache vergleicht und die Verbindungslinie zwischen diesem und jenem als einen Wandel betrachtet. In Wirklichkeit hat aber kein Wandel, sondern eine Wanderung des beobachtenden Auges stattgefunden [1]).

Der permutierte Ausdruck dagegen ist nicht später als der unpermutierte; er ist auch nicht früher. Denn nicht n a c h d e m, sondern i n d e m und d a d u r c h, daß der unpermutierte erlischt, tritt der permutierte in Erscheinung. Dies ist kein chronologisches, sondern ein logisches, oder, wenn man will, dialektisches Verhältnis, etwa so wie das von Materie und Form, oder von Potenz und Akt. In der Tat ist der unpermutierte Ausdruck als der in der Sprachgemeinschaft und Grammatik gültige nichts als die allgemeine Anlage, Möglichkeit oder Potenz zum Permutieren, genau so wie die Sprache für jeden Einzelnen, der ihr angehört, die äußere und materielle Möglichkeit zum Sprechen bietet. Damit der Einzelne nun aber praktisch auch zum Sprechen komme, muß das Möglichkeitensystem der Sprache mit all seinem kasuistischen Regelwerk in ihm untergehen. Denn dieses Sprechen will spontan werden, jenes System aber muß mechanisch bleiben. Ich erinnere an die Fabel vom Tausendfüßler, der plötzlich nicht mehr von der Stelle kam, weil er sich einfallen ließ, nach dem System seines Gehwerkes gehen zu wollen, wodurch er seine eigenen Beine als etwas Aeußerliches behandelte und die Herrschaft darüber verlor.

Unter Permutation im weitesten Sinn des Wortes (und unter Einschluß des Archaismus) verstehen wir sonach die praktische Verwirklichung von Möglichkeiten, die dem Einzelnen von seiner Sprache nahegelegt und von ihm im besonderen vollendet werden.

Da erhebt sich nun freilich die Frage, ob man denn soliderweise mit sprachlichen Möglichkeiten rechnen darf, die etwa n i c h t vollendet werden, und welche Mittel man dann hat, um diese ungelegten Eier festzustellen? Keinenfalls kann die Sprachgeschichte sich darauf einlassen. Sie muß mit der Voraussetzung arbeiten, daß alles was in einer Sprache zu einer gegebenen Zeit gemacht wird, auch möglich war. Nicht mehr und nicht weniger. Daher ihr alles was n i c h t gemacht und n i c h t gebraucht wurde, unmöglich erscheint. Und doch wird man nicht glauben wollen, daß a l l e s m ö g l i c h e in der Geschichte einer Sprache verwirklicht ist. Hier handelt es sich immer nur um ein jeweiliges und bestimmtes, nicht um ein beliebiges Mögliches. Auch fällt es uns nicht schwer,

1) Wer dies eingesehen hat, wird nicht mehr die sinnlose Frage nach den Ursachen des Lautwandels tun, über die so viele Tinte schon geflossen ist.

eine Reihe von Permutationen herzuzählen, die z. B. im Altfranzösischen sehr wohl möglich, ja sogar außerordentlich naheliegend waren und trotzdem nur in ganz bestimmtem, eng begrenztem Umfang gemacht worden sind. So der Gebrauch eines qualifizierenden abstrakten Genitiv anstatt eines Adjektivs: *reis de glorie* für *reis glorios*, *reis de majesté* für *roi majestueux*, *chaëre de glorie* u. a. Soviel man bis jetzt hat nachweisen können, kommt diese Figur nur in altfranzösischen Bibelübersetzungen vor [1]) und wäre doch in hunderterlei anderen Zusammenhängen möglich gewesen, da ja *de* die Herkunft, Abstammung, Zugehörigkeit, Art und damit natürlich auch die Eigenschaft eines Nomens zu bezeichnen schon von jeher im Romanischen und ältesten Französischen geeignet war. Das bezeugen einige formelhaft gewordene Ausdrücke: *de bon aire*, später *débonnaire* (Adjektiv), *de bell aire, de put aire.* Aber zur freieren und weiteren Ausdehnung dieser Figur scheint zunächst nur die biblische Vorlage einige Anregung gegeben zu haben. Erst später, man weiß noch nicht genauer wann und wieso, ist das Französische in der Ausnützung dieser uralten Möglichkeit weiter gegangen und hat Wendungen geschaffen wie *un homme de coeur, de mérite, d'esprit, de grande intelligence* und viele ähnliche, Wendungen, die man von jeher hätte s a g e n können, die man aber doch erst nach einiger Schulung des Abstrahierens und Analysierens hat d e n k e n können [2]). Denn um sie denken zu können, muß man gelernt haben, eine Eigenschaft als Wertbegriff zu fassen und umgekehrt. *Un homme de coeur* ist *un homme qui vaut ou excelle par la qualité du coeur.* — Aehnlich verhält es sich mit dem Genitiv als Ausdruck eines absoluten Superlatives: *li Dieus des Dieus, le cantique des cantiques, en siecles de secles.* Auch sie sind zunächst auf das biblische Denken beschränkt geblieben: und man könnte lange suchen, bevor man etwa bei einem Trobador oder Trouvère eine Wendung wie *la domna de las domnas, la dame des dames, la reine des reines* fände. So naheliegend uns nachträglich in sprachlicher und seelischer Hinsicht etwas Derartiges scheinen möchte, es ist mir, soviel ich weiß, vor Ausgang des Mittelalters noch nie begegnet.

---

1) Vgl. Trénel, l'ancien Testament et la langue fr. au moyen âge. Pariser These 1904.

2) Altfranzösische Beispiele wie *dame de valor, chevaliers de vasselage, de nobileté* möchte ich nicht ohne weiteres als »qualitative Genitive« gelten lassen, weil die Abstrakta *valor, vasselage, nobileté* noch stark konkrete bzw. kollektivistische und personalistische Nebenbedeutungen behielten. Etwas Aehnliches gilt für altitalienische Ausdrücke wie *fuoco d'amore, rime d'amore, spirto d'amore,* die mit *fuoco amoroso, spirito amoroso* noch nicht ganz gleichwertig sind.

Auf der andern Seite fehlt es auch nicht an Permutationen, die früher in Schwung waren, die auch heute noch möglich wären und trotzdem nicht mehr gemacht werden, Wendungen, die man zwar immer noch verstehen, denken und meinen, aber füglich nicht mehr sagen kann. So der Gebrauch von *il y a* im Sinne eines passiven Hilfszeitwortes, wobei das grammatische Objekt zu *il y a* als Subjekt fungiert und zugleich das psychologische Prädikat ist: *En ton mostier, por tant que nos vivons, n'avra mais dite ne messe ne leçon. — Mout i ot cierges alumez. — Adonc i ot main e larme plorede. — Et y eut bataille donnée, que les Samiens gaignèrent. — Il a là fors venu un menestrel* usw. [1]). Im Neufranzösischen haben sich die Funktionen von Subjekt und Objekt, von Aktiv und Passiv, *avoir* und *être* so weit voneinander abgegliedert, daß die Ueberführung der einen in die andere kaum mehr möglich ist. Nur die psychologische Möglichkeit, kaum mehr die grammatische, besteht noch in der Erinnerung an den früheren Sprachzustand. Daher der Franzose, der heute Gebrauch davon macht, keine Permutation, sondern einen Archaismus begeht. Archaisch sind Wendungen wie *Il n'y eut que deux hommes tués dans ce combat* (Voltaire) statt *deux hommes de tués.* Geradezu unmöglich aber wäre es heute zu sagen: *il n'y eut tués que deux hommes*, was im Mittelalter ganz gewöhnlich war.

Einer der bekanntesten Archaismen des Neufranzösischen ist die Unterdrückung des Artikels. Sie mutet meist formelhaft, sprichwörtlich, altfränkisch an. *Poverté n'est pas vice. — Il y a commencement à tout. — Tout qui reluit n'est pas or.* Im Altfranzösischen war hier das Fehlen des Artikels nicht nur möglich, sondern die Regel. Heute ist es nur als latente Erinnerung an jene frühere Möglichkeit noch möglich.

Wie zu der Permutation, so bietet also auch zum Archaismus die Sprache als solche immer nur die Möglichkeit. Sie gibt dem Einzelnen die Erlaubnis dazu, begeht ihn aber nicht selbst. Der Einzelne könnte innerhalb des Neufranzösischen geradesogut wie *Poverté n'est pas vice: La poverté n'est pas un vice* sagen. Er hat vom Standpunkt der Grammatik aus die Wahl und steht, bevor er den Archaismus begeht, zwar nicht vor einem Akte der subjektiven Willkür, aber doch vor einer objektiven Möglichkeit, es zu tun oder zu lassen. Und doch ist meine Stellung im Angesicht eines Archaismus eine andere als einer Permutation gegenüber. Jemand der neu an die französische Sprache herankommt, etwa ein guter deutscher Schüler, der gerade die Regeln über den Gebrauch des französischen

1) Vgl. Jos. Haas, Französische Syntax. Halle 1916, § 117 und 92.

Artikels gelernt hat und nun Sätze wie »Armut ist kein Laster« übersetzen soll, wird sagen: *la poverté n'est pas un vice* oder *tant qu'il y a de la vie, il y a de l'espérance.* Erst der Lehrer wird ihm eröffnen müssen, daß die französische Sprache für so volkstümliche Lebensweisheit aus alter Zeit noch Formeln ohne Artikel bewahrt. Der geborene französische Jüngling dagegen, der nicht neu an die Sprache herantritt, sondern in ihr und mit ihr aufgewachsen ist, wird ziemlich spontan den archaischen Ausdruck gebrauchen. — Noch ein zwingenderes Beispiel. Ein Franzose erzählt mir: *il brandit un bâton en guise de lance.* Ich frage ihn: Was heißt denn *guise?* Er weiß es nicht, weiß nur, daß *en guise de* ungefähr soviel ist wie *en manière de* oder *au lieu de;* denn das Wort *la guise* aus germanischem *wisa* (Weise) kommt im Neufranzösischen nicht mehr frei, sondern nur in festen Verbindungen vor, wie *à guise, en guise de, chacun à sa guise,* ist also nur in bestimmten Zusammenhängen noch möglich und lebendig. Ich kann den Archaismus nur dann und nur dadurch begehen, daß ich in das alte ausgefahrene Geleise gerate, auf dem er liegt.

Demnach könnte es scheinen, daß der Archaismus, im Unterschied von der Permutation, schließlich doch ein gedankenloses Hinnehmen und Mitmachen vererbter, gewohnheitsmäßiger und erstarrter Ausdrucksformen bedeute und daß das Formelhafte an ihm etwas Mechanisches und Totes sei. Haben wir nicht soeben gesehen, wie das Wort *guise* dem Sprecher, der es gebrauchte, tot war? Aber sind ihm nicht in demselben Satze die Wörter *il, un, en, de* an und für sich genommen ebenso tot, d. h. ebensowenig lebendig? Auch ihnen strömt der belebende Sinn erst aus dem Zusammenhang des ganzen Satzes zu: *i l brandit u n bâton e n guise d e lance.* Auch sie sind im erweiterten Verstande des Wortes archaisch; archaisch nämlich insofern, als sie durch Formalisierung und Grammatikalisation ihre eigene, unmittelbare Bedeutungsfülle verloren haben. Ihr ehemaliger Sinn ist ihnen äußerlich geworden, daher sie ihn jedesmal wieder neu aus der Gelegenheit b e z i e h e n müssen. Leo Spitzer hat in einer schönen Studie gezeigt, wie die französischen Symbolisten eine Reihe verblaßter Formwörter, Präpositionen, Konjunktionen u. dgl. durch neue Zusammenhänge ihrem alten ursprünglichen Sinne wieder zugeführt und sie erfrischt haben. So z. B. das *de par* der Urheberschaft, das den regierten Begriff zur Personifikation erhebt:

> . . . . et je suis
> Calme comme est l'Aurore ayant vaincu la Nuit
> Et pur *de par* le vent, la mer et la fontaine!

»Von des Windes, des Meeres und der Quelle Gnaden, würde man im Deutschen übersetzen«[1]). Das alte *de par* (<*de part*) bekommt einen neuen Sinn, der schließlich kein anderer ist als sein ursprünglicher. Nicht anders verhält es sich, wenn Ludwig Uhland dichtet:

Ich hab' bezwungen der Knaben acht,
Von jedem Viertel der Stadt:
Die haben mir als Zins gebracht
Vierfältig Tuch zur Wat.

Das Wort *Wat* war im Jahr 1808, da Uhland es gebrauchte, völlig veraltet. Nun wirkt es aber desto farbensatter und prunkhafter in seinem neuen Zusammenhang. Das sprachliche Wesen und der Ausdruckswert des Archaismus liegt also nicht in dem mechanischen Moment der Hinnahme des ererbten Sprachgutes, sondern in dessen stilistischer Wiedergeburt: ähnlich wie das Wesen der Permutation nicht in der Verblassung des alten Sinnes, sondern in der Belichtung des neuen zu suchen ist. Für beide Figuren ist der mechanische Moment lediglich die Voraussetzung oder das Sprungbrett.

Jetzt erhebt sich aber die Schwierigkeit, ob und wie man die beiden noch unterscheiden kann. Denn, wenn man die Begriffe »Permutation« und »Archaismus« so sehr ins Weite treibt, wie wir bisher getan haben, wird es bald keinen sprachlichen Ausdruck mehr geben, der nicht archaisch und permutiert zugleich wäre. In der Tat läßt sich jede beliebige sinnvolle Redewendung als Permutation so gut wie als Archaismus, und umgekehrt, betrachten. Nehmen wir z. B. die Präposition *parmi*, deren nachdrücklicher Gebrauch bei den Symbolisten von Spitzer hervorgehoben wird in Versen wie

. . . la ville en deuil qui dort
Et n'a plus de vaisseaux *parmi* son port.

Von den heute geläufigen Gewohnheiten aus betrachtet, muß *parmi* hier überraschen und wäre *dans son port* zu erwarten gewesen; denn *parmi* pflegt man nur dort zu verwenden, wo ein Aufenthalt inmitten eines ausgedehnten, unbestimmten, ins Uebersinnliche verflüchtigten Raumes oder inmitten einer Vielheit von Dingen gemeint ist: *parmi une telle agitation, parmi son trouble, parmi le peuple, parmi les livres* u. dgl. Insofern ist der dichterische Ausdruck *parmi son port* eine

1) L. Spitzer, Aufsätze zur romanischen Syntax und Stilistik, Halle 1918, S. 292. Freilich hat Spitzer die zwei Momente, die hier in Betracht kommen, nicht auseinandergehalten und hat sich nie die Frage gestellt, inwieweit es sich im Stil der Symbolisten um eine Wiederauffrischung des Wortsinns durch Archaismus oder um eine Erweiterung desselben durch Permutation handelt. Zumeist sind beide Momente zugleich im Spiel und lassen sich nicht trennen, wohl aber begrifflich unterscheiden.

Permutation: denn die heutige Bedeutungsgrenze von *parmi* wird überschritten und in die von *dans* hinübergeführt. Geht man aber, statt von den heutigen, von den altfranzösischen Bedeutungsfunktionen des Wörtchens *parmi* aus, so ist es ein Archaismus, d. h. eine Rückkehr zu dem ursprünglicheren Gebrauch, wie man ihn z. B. bei Kristian von Troyes beobachtet:

Des forgiers fet les cierges treire,
Ses alument parmi la tante,

was heute mit *dans la tente* zu übersetzen wäre [1]). So kommt es denn auf den Maßstab an, den man anlegen will. An der historischen Grammatik gemessen, kann schließlich alles als Archaismus erscheinen, was in der Rede eines Einzelnen vorkommt; denn jede Sprachform hat ihre Geschichte und hat sie nicht nur hinter sich, sondern irgendwie als etwas Lebendiges auch in sich. In dem heutigen *parmi* verbirgt sich und lauert noch mmer das alte *per medium* auf irgendeine stilistische Gelegenheit, die ihm erlauben wird, seine Auferstehung in einem wirksamen Archaismus zu feiern. An der systematischen Grammatik gemessen, kann andererseits jede einzelne Sprachform als permutiert erscheinen; denn nie und nimmer stehen ihre systematischen Funktionen oder Rollen in einem restlos genauen Einklang mit den stilistischen Werten, die sie jeweils in der Einzelrede annimmt und tausendfältig abwandelt. Sooft ein Einzelner das Wörtchen *parmi* in den Mund nimmt und sinnvoll gebraucht, entrückt er es dem grammatischen System und hat, bevor man sichs versieht, schon irgend etwas daran verbogen oder permutiert. Ein französischer Bibliothekar, der durch seine Genauigkeit berühmt war, pflegte zu sagen: Il n'y a rien qui abîme un livre autant que la lecture. Etwas ähnliches gilt von den Wörtern, die im System einer Grammatik versammelt und katalogisiert sind. Nichts ist ihnen so gefährlich wie das Gesprochenwerden.

Der Unterschied zwischen Permutation und Archaismus liegt aber doch nicht allein und ausschließlich im Standpunkt oder Verfahren des Betrachters. Methodologische Unterschiede sind überhaupt nur dann berechtigt, wenn sie durch die Natur des Gegenstandes ge-

1) Vergleiche auch die von Spitzer zum Teil mißverstandene Verwendung von *parmi* im Sinne von *durch etwas hindurch* bei den Symbolisten: *elle mourait parmi l'automne vers l'hiver, — un long appel, qui long, parmi l'écho ricoche* mit dem altfranzösischen Gebrauch: *m'en vendrai corant parmi l'uis de la sale; parmi la porte entrent; li darz est parmi l'uel passez.* Ob die Symbolisten hier einen Archaismus oder eine Permutation von *parmi* > *à tavers* begangen haben, hängt wiederum von dem Standpunkt ab, den der Betrachter wählt.

fordert, empfohlen und veranlagt werden. In der Tat, wo es sich um ausgesprochene und patente Permutationen handelt, verhält sich nicht nur der Kritiker, sondern auch der Sprecher und der Hörer wesentlich anders als beim Archaismus. Wir haben Permutationen gesehen, die zuerst in Bibelübersetzungen auftraten (*reis de glorie*), also durch fremdsprachliches Beispiel angeregt waren. Andere stammen, wenn nicht aus einer Fremdsprache, so doch aus fremdartiger Denkweise, aus einer andern als der muttersprachlich ererbten Einstellung, Perspektive oder Psyche. Leo Spitzer hat gezeigt, wie das Kosewort *cocotte*, ursprünglich »Hühnchen«, zu der Bedeutung »Dirne« nur dadurch fortschreiten konnte, daß es aus der angestammten Perspektive des Tierfreundes in die des geschlechtlichen Liebhabers hinübertrat, um weiterhin in den Augen des Neiders oder Verleumders oder Splitterrichters (vielleicht noch mehr in denen der Konkurrentin) den abfälligen Sinn der gemeinen Hure zu bekommen[1]). Sogar syntaktische Permutationen, wie die Verwendung des Futurums zum Ausdruck eines kategorischen Befehles: *tu ne tueras pas!* sind aus dem Drang nach einer andern als der nächstliegenden (Futur-) Perspektive zu erklären. Sie haben einen ausgesprochen expressionistischen Zug und wollen heraus aus dem Klebstoff des überkommenen Ausdrucks. Eugen Lerch hat in einer großen Monographie über das romanische Futurum als Ausdruck eines sittlichen Sollens (Leipzig 1919) die Denkart, die diesem zugrunde liegt, als eine verhältnismäßig unduldsame, gewalttätige und maßlose erwiesen. Es ist etwas ähnliches wie wenn ein Maler einem Menschen, der nach einer fliehenden oder entfernten Beute greift, einen übernatürlich langen, unwahrscheinlich weit hinausgreifenden Arm zeichnet. Man versteht noch besser, was ich meine, wenn man einige Sätze aus einem so ausgesprochen und übertrieben expressionistischen Schriftsteller liest wie Charles Péguy. Sein Stil bewegt sich fast grundsätzlich nur in Permutationen und bohrt sich einem stoßweise, ruckweise ins Gehirn. Der zweite Ausdruck stellt zumeist die Permutation des ersten dar und zeigt die Richtung an, in der ein Ausfall über die Grenzen des ersten hinaus vom Sprecher gemacht wird, so daß das expressionistisch Hervorgestoßene dem Leser desto impressionistischer eingeht. Die stilistische Voraussetzung zu diesem fortwährenden Permutieren ist ein ebenso einförmig nachdrückliches Repetieren. *Je puis dire, pour qu'il n'y ait aucun malentendu, je dois dire que pendant ces dernières années, pendant cette dernière période de sa vie je fus son seul ami. Son dernier et son seul ami. Son dernier et son seul confident.*

1) L. Spitzer, Ueber einige Wörter der Liebessprache. Leipzig 1918.

A moi seul il disait alors ce qu'il pensait, ce qu'il sentait, ce qu'il savait enfin. Je le rapporterai quelque jour. — Je suis forcé d'y insister, je fus son seul ami et son seul confident. J'y insiste parce que quelques amis de contrebande qu'il avait, ou plutot qu'il avait eus, des amis littéraires enfin, entreprenaient de se faire croire, et de faire croire au monde, qu'ils étaient restés ses amis, même après qu'ils avaient saboté, dénaturé, méconnu, inconnu, empolitiqué sa mystique. . . . Il avait de l'amitié non pas une idée mystique seulement, mais un sentiment mystique, mais une expérience d'une incroyable profondeur, une épreuve, une expérience, une connaissance mystique. Il avait cet attachement mystique à la fidélité qui est au coeur de l'amitié. Il faisait un excercice mystique de cette fidélité qui est au coeur de l'amitié. Ainsi naquit entre lui et nous cette amitié, cette fidélité éternelle, cette amitié que nulle mort ne devait rompre, cette amitié parfaitement échangée, parfaitement mutuelle, parfaitement parfaite, nourrie de la désillusion de toutes les autres, du désabusement de toutes les infidélités« usw. usw. usw. [1]) Man sieht, wie mit dieser gewollten Mühsamkeit der Sprache die Wortbedeutungen gesteigert, hochgezogen, dem allgemeinen und natürlichen Sprachgefühl entwurzelt und in ein rein persönliches verpflanzt werden. *Je puis* wird erhöht zu *je dois; années* zu *période de vie; seul* zu *dernier; ami* zu *confident; contrebande* zu *littéraire; saboter* zu *dénaturer*, zu *méconnaître*, zu *inconnaître*, zu *empolitiquer; idée* zu *sentiment*, zu *expérience*, zu *épreuve*, zu *connaissance; échangé* zu *mutuel*, zu *parfait; désillusion* zu *désabusement*.

Hier ist es mit Händen zu greifen, wie durch die Permutation der Sprecher nach neuen Bahnen sucht, auf denen sein sprachliches Denken persönlich werden und den Konventionen sich entziehen kann. Demgegenüber kommt der Archaismus aus der sprachlichen Gewöhnung und Vererbung und ist ein ausgefahrenes Geleise. Ihn bietet die Sprache uns an, insofern sie unsere Gewohnheit und Amme ist. Zur Permutation aber reicht sie uns die Hand als eine Verführerin und Fortuna aller Möglichkeiten des sprachlich menschlichen Denkens. Im Archaismus gibt sie uns unser tägliches Brot, und mit der Permutation führt sie uns in Versuchung.

Dies alles aber trifft die Sache insofern noch nicht, als wir gesagt haben, der Unterschied müsse im Verhalten des einzelnen Sprechers, nicht in der Sprache als solcher gefunden werden. Der Einzelne, der eine Permutation begeht, verhält sich m o t o r i s c h zu den grammatisch gebräuchlichen Funktionen und Formen der Sprache. Er schiebt die eine in die andere hinein, z. B. die des Perfekt in die

1) Ch. Péguy, Notre jeunesse. 4. Aufl. Paris 1910. S. 82 f.

des Präsens oder, was dasselbe ist, holt aus der einen die andere heraus. Wer aber einen Archaismus begeht, verhält sich sensibel. Er läßt sich von der Sprache führen, lauscht und folgt ihrem naturgeschichtlichen Fluß und fühlt sich in ihr unbewußtes Dämmerleben hinein. Der permutierende Stilist gehorcht der Laune eines sprachlichen Augenblicks; daher sein Ausdruck oft rasch veraltet; der archaisierende, der das Neue gar nicht sucht, bleibt länger jung, weil er sich von den dauernderen Neigungen seiner Muttersprache tragen läßt. Man vergleiche den sprachlich so motorischen Corneille mit dem sensiblen La Fontaine, oder den Stil eines Péguy mit dem eines Anatole France.

Die Begriffe motorisch und sensibel (der Terminus »sensorisch« scheint mir hier weniger angebracht) sind dort zu Hause, wo man mit Leitungen, Vermittlungen und Medien zu tun hat. Sie stammen, wie man weiß, aus der Physiologie des Nervensystems. Motorisch nennt man diejenigen Nerven, die vom Gehirn als einem Zentrum die Antriebe nach der Peripherie leiten, sensorisch bzw. sensibel diejenigen, die von der Haut als einer Peripherie her Eindrücke, Reize, oder wie man es nennen will, in die Zentrale der Empfindungen tragen. Und warum soll man sich die Sprache in abstracto nicht als ein System von Leitungen denken und als ein Medium vorstellen dürfen, das zwischen dem Einzelnen und seiner Sprachgemeinde vermittelt? Ein solches Medium ist nicht selbsttätig, aber auch nicht passiv, nicht bewegend, aber jederzeit beweglich. Der Einzelne, indem er das Wort ergreift, erscheint uns dann als der Mittelpunkt, von dem eine sprachliche Initiative hinausgeht: und dies ist der motorische Moment, durch den er seine Permutationen an die Umwelt versendet. Was aber draußen im Kreis der Gemeinde gesprochen wird und wiederum durch die Sprache vermittelt, zu diesem zentralen Einzelnen zurückkehrt, versetzt ihn, indem er es verständnisvoll hinnimmt, innerlich nachspricht und mitmacht, in den sensiblen Moment, d. h. in jenes andere Verhältnis zur Sprache, aus dem die Archaismen entstehen. Die Permutation ist, vom Einzelnen aus gesehen, ein motorischer Vorgang, den der Einzelne veranlaßt und den die Gemeinde mitmacht, versteht, sich gefallen läßt oder erlaubt. Ohne Veranlassung durch einen Einzelnen kommt freilich auch kein Archaismus im stilistischen Verstande des Wortes auf die Welt. Im sprachwissenschaftlichen Verstande aber hat der Archaismus nicht den Einzelnen, sondern die Gemeinde und besonders deren Vorfahren, man könnte sagen: eine sprachliche Urgemeinde zum Autor. Der Einzelne, der ihn hinnimmt, tut dies zunächst als Nach-

fahre und Nachläufer. Erst in zweiter Linie, nachdem er den Archaismus sich angeeignet hat und ihn nunmehr selbsttätig verwendet, schwingt er sich wieder in die Rolle des Autors seiner Worte hinein. Er ist nun aber ein aus der sensibelen und nicht mehr rein motorischen Seite seiner Sprachnatur hervorgehender Stilist.

Da der Einzelne also beides ist: bald Motor, bald Sensor, so kann man sich das Verhältnis auch so vorstellen, daß nicht die Sprache sondern der Einzelne den Vermittler und das Medium spielt. Dann erscheint uns die Sprache als das tätige Zentrum und die Einzelnen als deren Teilhaber und peripherisch angesiedelte konzentrische Umwohner. Jetzt ist der Archaismus der motorische Vorgang, der von dem anonymen Autor »Sprache« hinausgegeben und durch die Einzelnen vom einen zum andern weitergetragen und an die zeitlich und räumlich äußersten Mitglieder vermittelt wird. Die Permutationen aber verlaufen nun in der sensibeln Leitung. Von reizbaren Individuen an der Peripherie erzeugt, streben sie nach der Gemeinsprache als einem empfindsamen Mittelpunkt.

Der Vorgang bleibt derselbe, die Ansichten wechseln. In der Sprachwissenschaft gilt die Sprache als Hauptperson und Trägerin des Geschehens, und neben dieser Heldin können einzelne Menschen höchstens als Diener oder Vertraute figurieren. In der Literaturgeschichte oder sprachlichen Kunstwissenschaft dreht sich alles um die Persönlichkeit der großen Einzelnen, um die Dichter und Redner, so daß die Sprache nur als deren mehr oder weniger gefügiges Medium noch dabei ist. Daher in der Sprachgeschichte das Archaische, d. h. alles Ueberkommene und Ererbte, in der Literaturgeschichte dagegen das Permutierte, d. h. all die sprachlichen Erfolge, Errungenschaften und Schöpfungen der Einzelnen in den Vordergrund treten. Dort fallen jenen, hier diesen die führenden oder motorischen Rollen zu.

Darin eben liegt der Vorteil und Nutzen dieser zwei Begriffe, daß sie in der Geschichte der Sprache so gut wie in der der Literatur, in der Grammatik so gut wie in der Stilistik zu brauchen sind. Sie gleichen darin dem früher von mir analysierten Begriffspaar der grammatischen und psychologischen Kategorie [1]), das ebenfalls, ohne seinen Charakter zu verleugnen, auf beiden Achseln das Wasser der Erkenntnis trägt. Es steht denn auch das Eine Paar mit dem andern in einem natürlichen Verwandtschaftsverhältnis und dazu noch in einem sehr einfachen. Es kann nämlich jede Permutation, wenn es sein muß, als die psychologische Dehnung oder Sprengung

1) Vgl. Logos VIII, 1.

einer grammatischen Kategorie gedacht werden, und jeder Archaismus als die Verhärtung oder Grammatikalisierung einer psychologischen. So kann man den Ausdruck *tu ne tueras pas!* sich geradesogut als einen psychologischen Imperativ wie als eine Permutation des Futurum denken; oder den Ausdruck *en guise de* als eine Grammatikalisierung der ursprünglichen Wortbedeutung von *guise* so gut wie als eine archaische Formel. Durch jede Permutation wird eine psychologische, durch jeden Archaismus eine grammatische Kategorie entworfen und inauguriert. Ob diese Kategorien sich dann behaupten, wie tief sie sich im Sprachgebrauch festsetzen, wie rasch sie wieder verschwinden, wie lange sie im Stegreif des Augenblicks und des Einzelnen hängen bleiben oder zur Gewohnheit einer ganzen Sprachgemeinde sich auswuchern, ist eine Frage für sich. Von grammatisch-psychologischen Kategorien wird man geneigt sein, eher dort zu sprechen, wo man verhältnismäßig allgemeine und dauernde Formen des sprachlichen Ausdrucks und Gedankens im Auge hat, von Permutationen und Archaismen aber eher auf dem Gebiet der Sprache des Augenblicks und des Einzelnen.

Nachdem man gesehen hat, wie in der Permutation der Einzelne sich motorisch und im Archaismus sensibel zum herrschenden Sprachgebrauch verhält, läßt sich vergleichsweise auch zeigen, wie bei verschiedenen Individuen bald das eine, bald das andere Verhalten überwiegt, wie Racine eine mehr sensible und Corneille eine mehr motorische Sprachnatur ist; ferner wie in bestimmten Zeitstilen, z. B. in der Schreib- und Ausdrucksweise der Rhétoriqueurs oder der burgundischen Schule oder der preziösen des angehenden 17. Jahrhunderts oder der Expressionisten von heute die motorisch veranlagten Individuen die Führung haben, und wie im volkstümlichen und zumeist auch im klassischen Sprachstil die vorwiegend sensibeln sich geltend machen: Marie de France, Clément Marot, Molière, La Fontaine; wie in der Romantik als einer stilistisch geteilten Epoche sich beide Seiten die Wage halten und dem motorischen Hugo der sensible Lamartine und Musset entgegenstehen; weiterhin wie eine und dieselbe sprachliche Persönlichkeit im Lauf ihrer Entwicklung aus einer verhältnismäßig motorischen zu einer mehr und mehr sensibeln Behandlung ihrer Muttersprache kommt; schließlich auch, wie man der Sprache als Denkform gegenüber, d. h. zu ihrer Syntax und zu ihrem Wortschatz sich wesentlich motorisch stellen kann, der akustischen, rhythmischen, melodischen Seite derselben Sprache gegenüber aber gleichzeitig und eben dadurch zu desto feinerer Sensibilität gelangt. Einen hervorragenden Fall dieser letzten Spiel-

art scheint mir die Sprachkunst des Victor Hugo darzustellen; als Beispiel für die umgekehrte Möglichkeit kann La Fontaine gelten, dessen Wohllaut und Rhythmus eher vom Witz und vom Esprit bewegt als von der natürlichen und ererbten Prosodie der Sprache selbst gewiegt werden, während sein Satzbau und Wortgebrauch so heimisch und großväterlich archaisch sind.

Bei all dem glauben wir nicht, daß mit einer Aufteilung der Schriftsteller, Redner und Dichter einer Nationalliteratur in motorische und sensible Sprachnaturen, Stilepochen, Entwicklungsphasen und Wirkungsmomente etwas Wesentliches für deren Verständnis gewonnen werde. Der Erkenntniswert der Begriffspaare Permutation und Archaismus bzw. motorische und sensible Sprachbehandlung steht ungefähr auf derselben Linie wie der von ähnlichen Begriffspaaren: subjektiv-objektiv, naiv-sentimental, klassisch-romantisch, zeichnerisch-malerisch usw. Sie dienen zunächst der vergleichenden Charakteristik von Kunstwerken und sind geeignet, das Auge des Beobachters auf gewisse psychologische und technische Seiten der Dichtung einzustellen und für gewisse historisch-überhistorische Entwicklungsgesetze der sprachlichen Ausdrucksformen und deren gegenseitige Ablösung im Wandel der Zeitstile uns hellsichtig zu machen. Das Verständnis einer Dichtung in ihrer einzigartigen Bedeutung vermögen sie kaum zu fördern. Sie setzen es vielmehr voraus. Vor nichts wäre daher dringender zu warnen als vor Schülerversuchen, die solche Begriffe von außen her auf ein Kunstwerk anwenden. Nun etwa bei Victor Hugo alles was man auf den ersten Blick für eine Permutation halten kann, aufzuspießen, gegen entsprechende Archaismen in Reih und Glied zu stellen und dann das Urteil über seinen Stil als einen motorischen oder sensibeln zu sprechen: das wäre so unmenschlich wie wissenschaftlich nutzlos. Denn was bei Hugo eine Permutation oder ein Archaismus eigentlich ist, kann nur derjenige entscheiden, der die Redefigur aus der dichterischen Konzeption und diese schließlich aus dem geistigen Streben des Dichters ableitet, also den ganzen Hugo in sich aufgenommen und nicht nur dieses gegenwärtig hat, sondern dazuhin die sprachgeschichtlichen Tendenzen und das System des Französischen überschaut. So etwa müßte man vorbereitet sein, um unsere Begriffe mit Erfolg zu handhaben und um noch schärfer und klarer als man es ohnedem schon vermochte, die verdeckten Wege nachzuzeichnen, auf denen ein Dichter von seiner Muttersprache erzogen und zur künstlerischen Wirkung geführt wird. Ein harter und fein gespitzter

Bleistift, wie diese Begriffe einer sein möchten, verlangt eine weiche, gelenke Hand. Und die beste Hand wird die sein, an deren Zeichnung man das methodische Werkzeug kaum mehr erkennt. Je sicherer man mit solchen Begriffen zu arbeiten versteht, desto weniger wird in der Arbeit selbst von ihnen die Rede sein; denn erst in ihrer Anwendung, und nicht durch Spekulationen, kann ihr Erkenntniswert erfahren werden.

Kant und Kleist.

Von

Hellmuth Falkenfeld. (Berlin.)

Um die Beziehung zwischen Kleist und Kant darzustellen, gibt es im wesentlichen zwei Methoden: Die historisch-philologische, die erkunden will, welche Sätze und welche Worte der Kantischen Philosophie Kleists Herz in jene bekannte Erschütterung gebracht haben, — und die philosophische, systematische, die mehr auf das Problem Kleist und Kant eingestellt ist und den Sinn herausstellen will, der in jenem Zusammenstoß der Geisteswelt eines großen Philosophen und eines großen Dichters liegt. Die eine Methode geht mehr auf die zeitlichen Tatsachen, die andere mehr auf den zeitlosen Gehalt. Nun kann unzweifelhaft der Gehalt erst festgestellt werden, wenn die Tatsachen bekannt und gewußt sind. Und eine historische Grundlage ist gleichsam die physische Voraussetzung für jede Untersuchung, die auf den Sinngehalt geht. Dennoch kann man von einer rein philosophischen oder systematischen Behandlung der Beziehung Kleist-Kant dann sprechen, wenn man den Blick nicht auf den Zusammenhang der unmittelbar auf einander folgenden zeitlichen Tatsachen richtet, sondern diese Tatsachen nur als Mittel benutzt, um sie in einen neuen Zusammenhang der Sinnesbedeutungen einzustellen.

Die Tatsachen, die für unsere Untersuchung des Problems Kleist und Kant nun unumgänglich zu wissen nötig sind, sind folgende. In einer Zeit, wo Kleist den Uebergang vollzieht vom Beruf des Offiziers zum Beruf des Dichters und Schriftstellers, wo er also das eine nicht mehr ist und das andere noch nicht ist, wo er den eigentlichen Dichter noch nicht in sich entdeckt hat, beschäftigt er sich mit Philosophie und Arithmetik. Die Kantische Philosophie, die damals ihren Eingang in die Köpfe der Menschen erlebte, ist Kleist

schon im Jahre 1799 nicht unbekannt geblieben. Er verfaßte damals eine Schrift über sie, die aber verloren gegangen ist. Nach dem Gutachten von Paul Hoffmann handelt es sich bei jener Schrift lediglich um einen Auszug aus Kant oder aus einer Schrift über Kant. Dies würde jedenfalls mit der Ansicht verträglich sein, daß Kleist damals durchaus noch nicht den eigentlichen Geist der Kantischen Philosophie erfaßt hat, daß er ihr zwar als ein bildungseifriger und bildungssehnsüchtiger Mensch gegenübergetreten ist, aber noch nicht als ein Versteher oder rein philosophischer Erfasser. Ueberhaupt haben Kleists Studien aus dem Jahre 1799 durchaus den Charakter einer Sehnsucht, die mehr zufällig sich auf die Wissenschaft erstreckt, als notwendig gerade in der Wissenschaft ihre alleinige Befriedigung findet. Seine Natur ringt in der Mathematik etwa hart mit der Tatsache, daß man bei einem in direkten Beweise etwas als wahr voraussetzen muß, was man für falsch erkennen muß, wie er uns in einem Briefe an Martini vom 19. März überliefert hat [1]). Die materielle Grundlage nun, von der wir auszugehen haben, um die Beziehung zwischen Kant und Kleist darzustellen, ist der berühmte Brief vom 22. März des Jahres 1801, der an seine Braut, Wilhelmine von Zenge gerichtet ist und in dem von der Einwirkung der neueren sogenannten Kantischen Philosophie auf ihn die Rede ist. Wenn es in diesem Briefe heißt: »Vor kurzem ward ich mit der neueren sogenannten Kantischen Philosophie bekannt«, so sieht man daraus, daß jene erste Bekanntschaft mit Kant, deren lebendiges Zeugnis nicht auf uns gekommen ist, nicht sehr entscheidend auf ihn gewirkt hat, denn sonst könnte er nicht die Bekanntschaft mit der Kantischen Philosophie im Jahre 1801 im Brief an Wilhelmine anzeigen. Der Eindruck nun, den der 23jährige Jüngling von der Kantischen Philosophie empfing, ist geradezu vernichtend. »Wenn alle Menschen«, so heißt es hier, »statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, s i n d g r ü n — und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzufügt, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. Ist das letzte, so ist die Wahrheit, die wir hier sammeln, nach dem Tode nicht mehr — und alles Bestreben, ein Eigentum sich zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ist vergeblich —. Ach, Wilhelmine, wenn die Spitze dieses Gedankens

1) Kleists Werke, Ausgabe Eloesser, 5. Band, S. 23.

Dein Herz nicht trifft, so lächle nicht über einen andern, der sich tief in seinem heiligsten Innern davon verwundet fühlt. Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken, und ich habe nun keines mehr —«[1]).

Dies sind in rohen Umrissen die Tatsachen, die tatsächlichen Beziehungen, die zwischen Kleist und Kant walten und von denen aus wir nun den Sinn uns deuten wollen, der in jener Erschütterung Kleists durch Kant liegt. Zunächst müssen wir, indem wir uns nun einmal auf die Seite der Kantischen Philosophie stellen, davon ausgehen, daß Kleist Kant mißverstanden hat. Er hat ihn mißverstanden, denn Kant wollte in seiner Kritik der reinen Vernunft nicht etwa die These aufstellen, daß dem Menschen versagt ist, die Wahrheit zu wissen, sondern er wollte nur sagen, daß die Wahrheit nicht in dem Abbilden der Dinge an sich durch die Vorstellungen beruhe. Und er hat Kant ferner darin mißverstanden, daß er ihm eine lediglich zerstörende, zermalmende, negative Wirkung zuschrieb. Kant wollte aber die Erkenntnis nicht zerstören, sondern vielmehr neu begründen. Wenn aber Kleist nun Kant mißverstanden hat, so hat er ihn aus einem ganz besonderen Grunde mißverstanden, der für die Erkenntnis der Wesensart Kleists die höchste Bedeutung besetzt. Er hat ihn nämlich mißverstanden, weil er ihn zu viel mit dem Gefühl verstand, weil er ihn mit zu viel Seiten seiner Seele verstand. Kant wollte aber nicht der Seele des Menschen Beunruhigung verschaffen, wenn er behauptete, daß unsere Erfahrung niemals auf die Dinge an sich gehen könne. Kant wollte lediglich das philosophische Denken dazu erziehen, daß es sich daran gewöhnte, den Verstand materiell als gebunden an die Schranken des Naturerkennens zu betrachten. Er wollte es keineswegs an den Rand der Verzweiflung treiben, dadurch, daß er ihm die Unfähigkeit in der Erforschung der Wahrheit zusprach. Kleist hat offenbar verwechselt, daß Kant dem Verstande die Dinge an sich zwar entriß, daß er ihm aber deshalb doch nicht die Fähigkeit absprach, die Wahrheit zu entdecken. Denn Wahrheit wird nach Kant ja nicht da gefunden, wo übersinnliche Gegenstände absolut erfaßt werden, sondern da, wo unter den der Sinnlichkeit gegebenen Erscheinungen die Ordnung gestiftet wird, die die Verstandesformen durch die Kategorien leisten. Kant selbst hat übrigens gefühlsmäßig — und in seinem von einem gigantischen Verstande geschaffenen System spielt das Gefühl als Unterströmung durchaus eine Rolle — gar nicht sein Werk als ein Werk der Resignation in bezug auf die Dinge an sich betrachtet.

1) Kleists sämtliche Werke, Ausgabe Eloesser, 5. Band, S. 137/138.

Denn es heißt in dem Abschnitt über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe: »Was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht und brauche es nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann.« Und weiter heißt es im selben Abschnitt: »Wenn die Klagen: wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, so viel bedeuten sollen, als: wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, daß man ohne Sinnen doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne . . . . . .« Und weiter: »Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde«[1]. Die feine und gleichzeitig tröstende Ironie, mit der Kant sagt, was die Dinge an sich sein mögen, b r a u c h e man gar nicht zu wissen, läßt ganz unmittelbar auf den gleich einem Spiegel beruhigten Seelenzustand des Denkers schließen. Nicht immer hat Kant seine kritische Arbeit mit jenem nicht schwankenden Gefühl erhabener Ruhe geschrieben, durchaus hat er Verständnis für die Depressionen, die sich angesichts der Verirrungen unserer Vernunft und der Aufzeigung ihrer Ohnmacht ergeben können; so redet er davon, daß die Antithetik der reinen Vernunft etwas »Bekümmerndes« und »Niederschlagendes«[2]) hat; aber unzweifelhaft ist doch, daß das am meisten vorherrschende Gefühl bei Kant zwischen allen Hebungen und Senkungen der Empfindung jene kraftvolle Ruhe ist, die den in sich gegründeten stolzen Bau des Systems der reinen Vernunft in ihren verschiedenen Ausgestaltungen gelassen widerspiegelt. Alles andere als eine Verwirrung und Beunruhigung des Gefühls erwartet Kant vom Leser. Seine Ansicht ist sicherlich die gewesen, daß durch die nüchterne Bescheidung auf die Grenzen der Erfahrung im theoretischen Gebiet das Gefühl nicht entmutigt, sondern viel eher erzogen wird.

Wenn Kleist also Kant mißverstanden hat, indem er in Kant statt einer Begründung der Erkenntnismethode nur eine Entwurzelung des Wahrheitsstrebens des Individuums erblickte, so muß dies unter anderem auch daran gelegen haben, daß er sich mit der Kritik der reinen Vernunft selbst nicht genügend vertraut gemacht hat. Hier erhebt sich nun wieder die Frage, die eigentlich die historisch-philologische Methode angeht, was Kleist von der Kritik der reinen Vernunft gelesen hat, und ob er überhaupt Kant im Ori-

1) Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe Kehrbach, S. 250/251.

2) A. a. O. S. 566.

ginal selbst gelesen hat. Um die Wende des Jahrhunderts war die Kantische Philosophie so sehr in aller Munde, gab es so viele popularisierende und verwässernde Darstellungen der Kantischen Philosophie, daß jene mißverständliche Ansicht, die Kleist von Kant empfängt, durchaus auf die Vermittlung einer jener Darstellungen zurückführbar ist. Außerdem spricht Kleist in seinem Brief ja auch nicht von Kant selbst, sondern von der neueren sogenannten Kantischen Philosophie. Ernst Cassirer hat nun in zwei bisher noch nicht veröffentlichten Vorträgen[1]) in der Gesellschaft für deutsche Literatur und in der Kantgesellschaft, die interessante und geistvolle Hypothese aufgestellt, daß Kleist jene Ansicht von Kant durch die Lektüre des Fichteschen Werkes »Die Bestimmung des Menschen« erhalten hat, das im Jahre 1800 zuerst erschienen ist und im Anfang den Inhalt seiner Schrift angibt, als das, was von der neueren Philosophie brauchbar ist, sich außerdem nicht an Philosophen von Profession wendet, sondern an alle Leser, »die überhaupt ein Buch zu verstehen vermöchten«. Aeußerlich ist es also durchaus möglich, daß jenes Werk als Produkt der neueren Philosophie Kleist in die Hände gefallen ist, da er auf der Suche nach einem nicht allzu streng wissenschaftlichen philosophischen Werk war. Innerlich spricht nun dafür, daß Fichte besonders im zweiten Buch der Bestimmung des Menschen jene Ansicht von der Wirklichkeit und ihrer Erkenntnis hervortreten läßt, die Kleists Verzweiflung rechtfertigt. Hier heißt es nämlich: »In aller Wahrnehmung nimmst Du lediglich Deinen eigenen Zustand wahr« [2]). Und ferner heißt es dort: »und ein System des Wissens ist notwendig, ein System bloßer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck« [3]), und ferner: »Aber Wissen ist nicht Realität, eben darum, weil es Wissen ist« [3]). Und ferner: »Und dies ist denn das einzige Verdienst, das ich an dem Systeme, das wir so eben miteinander gefunden, rühme; es zerstört und vernichtet den Irrtum. Wahrheit geben kann es nicht; denn es ist in sich selbst absolut leer [3])«. Die Gründe also, die für die Cassirersche Hypothese sprechen, liegen darin, daß Fichte in einem Teil seiner Schrift jene skeptische Haltung gegenüber dem Erkenntnisbegriff einnimmt. Daneben aber gibt es einen ganz triftigen Grund, der uns wenigstens vorläufig zur Ablehnung der Cassirerschen Hypothese ver-

1) Inzwischen hat Cassirer seine Auffassung niedergelegt in seiner Arbeit »Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie« (Phil. Vortr. der Kant-Gesellschaft, Nr. 22, Berlin 1919).

2) Die Bestimmung des Menschen, Ausgabe Kehrbach, Reclam, S. 40.

3) A. a. O. S. 82 und 83.

anlassen muß. Folgern, daß Kleist durch Fichte und nicht durch Kant jene verzweifelte, melancholische Ansicht über die menschliche Erkenntnis erhalten hat, das heißt annehmen, daß Kleist überhaupt mit philosophischem Verständnis, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, philosophische Werke gelesen hat. Das heißt davon ausgehen, daß Kleists Ansicht über die Erkenntnis erst eine wohlbegründete Darlegung des Sachverhaltes, eine ausführliche Beschreibung zum Vorbild brauchte, um daran zu verzweifeln und zu resignieren. Nun aber haben wir einmal Grund, anzunehmen, daß Kleist eben nicht als Philosoph, sondern als fühlender Mensch die Kantischen Ansichten empfangen hat. Und ferner bedurfte es für ihn nicht der ausführlichen Deduktionen, um ihn zu überzeugen, daß unser Wissen uns nicht Wahrheit geben kann, sondern sein allzeit gespannter, nervöser und sehnsüchtiger Seelenzustand macht es viel wahrscheinlicher, daß er an irgendein Wort, an irgendeinen Satz bei Kant, den er vielleicht in einem Auszug, in einer Zeitung oder einer Zeitschrift gelesen hat, sich anklammert und hier mit dem ganzen Ballast seines Gefühls sich festsaugt. Wenn Kleist bei Fichte jene Ansicht von der Unzulänglichkeit des Erkennens kennen gelernt hätte, so hätte er ja in einem gewissen Punkte die Ansicht von Fichte durchaus richtig wiedergegeben. Es entspricht aber dem Kleistischen Naturell viel mehr, daß er gerade in diesem einen Punkte durch des Gefühles Ueberschwang verhindert, nicht verstandesmäßig die richtige Ansicht wiedergibt, so wie er sie gelesen hat; es ist anzunehmen, daß der Sturm seiner Seele ihn hinderte, die philosophische Nüchternheit zu bewahren, und ihn so den Tatbestand falsch wiedergeben und sehen ließ. Man braucht die Ursache, warum Kleist die Kantische Philosophie mißverstand, nicht wie es die Cassirersche Hypothese letzten Endes tut, in die äußere Welt zu verlegen, indem man annimmt, daß Kleist durch eine falsche Quelle von der neueren Philosophie unterrichtet worden ist, — der Charakter des jungen Kleist gerade in jenem Frühjahr 1801 macht uns viel wahrscheinlicher, daß die Ursachen in Kleist selbst gelegen waren. Denn wie uns ein Forscher mitgeteilt hat, fällt in jene Zeit, in jenes Frühjahr 1801 die Entstehung des Stoffs von Robert Guiskard in Kleists Seele [1]. Um die Zeit oder nach der Zeit der Erschütterung durch Kant wurde also die Gestalt jenes handlungskräftigsten aller dramatischen Helden bei Kleist geboren. Die Erschütterung durch Kant hat Kleist von der Philosophie hinweg in die Arme der Dichtung getrieben. Ja, daß Kleist Kant in dem Maße mißverstand, wie er

1) Spiridion Wukadinovic, Kleiststudien, Stuttgart und Berlin, 1904, S. 81.

es tat, das ist nur ein Beweis dafür, wie sehr in ihm der Dichter gegen die logische Strenge, die nüchterne Kühle des Philosophen rebellierte. Wir haben in jenem Brief vom März 1801 das einzigartige Dokument, wie in deutlichem Protest gegen einen ganz großen Denker ein ganz großer Dichter sich entdeckt. Und so verlassen wir nun wieder die Bahn der historisch-philologischen Methode, von der wir jetzt erkennen müssen, daß sie uns im Grunde über die innere Beziehung, die zwischen den Geistern Kant und Kleist herrscht, nichts aussagen kann. Im Gegenteil wird eine allzu genaue Beschäftigung mit den Tatsachen, mit den Quellen, durch die Kant Kleist zugeleitet wurde, immer dazu führen, daß wir äußere Umstände, wie die Vermittlung eines nicht von Kant stammenden Zeitdokumentes als wesentliche Ursache jenes Mißverständnisses annehmen. Nicht berücksichtigt aber wird dabei, daß doch in Kleists Charakter selbst schon eine bestimmte Einstellung vorhanden war, die ihn abstrakten Werken der Philosophen gegenüber eine mißverständliche, weil von allzuviel Gefühl geschwellte, Haltung einnehmen ließ. Und über das Psychologische hinaus, das zu untersuchen ja auch noch der philologischen Methode anheimfällt, interessiert uns nun an der Stellung Kleists zu Kant, das Allgemeingültige, das Typische, das sich hier offenbart. Wie Kleist auf Kant reagiert, so reagiert nicht irgendein bildungsbeflissener und letzten Endes philosophiefremder junger, glühender Mensch, sondern so reagiert letzten Endes *der* Dichter auf *den* Denker, d. h. weniger apodiktisch ausgedrückt: so reagiert der Mensch, der als Dichter nichts ist, als Dichter, auf denjenigen, der als Denker nichts ist, als Denker. Und so konnten wir vielleicht weniger mit historischer Richtigkeit, als mit systematischer oder logischer Richtigkeit die Behauptung aufstellen: in dem Brief an Wilhelmine entdeckt sich der Dichter Kleist gegenüber dem Denker Kant. Auch dies wollen wir nicht so gedeutet wissen, als ob nun unbedingt in diesem Augenblick der Dichter Kleist zeitlich erwacht wäre, sondern viel eher so, daß das Dichterische in Kleist hier mit einer Stärke sondergleichen auf das rein abstrakt Philosophische der Kantischen Fragestellung antwortet.

Diesen Tatbestand werden wir noch besser zur Deutlichkeit erheben, wenn wir einen Augenblick die Züge der Kantischen Philosophie aufweisen, die ihn zum modernen Denker im strengen Sinne des Wortes machen. Noch für Platon ist es kein Zufall, daß er mit seinen Dialogen zu den Mitteln des Dichters greift; seine höchsten Gedanken sind im Bilde ausgedrückt, die platonischen Ideen sind, wie sehr man auch in der modernen Interpretation ihren rein ab-

strakt-logischen Gehalt betonen mag, doch noch voll von einem ganz konkreten Wirklichkeitsgehalt, der sie zwar noch über die sinnlich-irdischen Dinge hinaushebt, aber sie doch durchaus nicht jeglicher Sichtbarkeit, jeglicher Anschaulichkeit entkleidet. So sehr die Ideen über die gemeine Wirklichkeit hinausragen, Wirklichkeit in einem höhern Sinn bleiben sie doch noch. Erst in der modernen Naturwissenschaft und Wissenschaft wird der Wirklichkeit mit Formen und Denkmitteln gegenübergetreten, die nicht selbst wirklich sind. Und so bedeutet »Idee« in der Kantischen Philosophie nicht mehr eine höhere Wirklichkeit, wie noch in der platonischen, sondern ein ganz logisches, ganz abstraktes, ganz unwirkliches Prinzip, das der Wirklichkeit gegenübertritt, um sie theoretisch überschaubar zu machen, praktisch zu bewältigen. Und wenn von einem Denker heute geradezu betont wird, daß die Aufgabe der Philosophie die ist, »das Gebiet des Wirklichen zu verkleinern und das des Unwirklichen zu vergrößern« [1]), so prägt sich hierin nur eben jener in Kant schon nachgewiesene Zug aus, der den modernen Philosophen kennzeichnet. Wenn bei Kant der Verstand lediglich ein Vermögen der Regeln ist, aber keineswegs der Anschauungen, wenn die Vernunft nur ein Vermögen der Ideen ist, die aber nicht Wirklichkeit enthalten oder aufbauen, sondern nur ordnen, so prägt sich hier nur mit äußerster Konsequenz das Wesen und die Haltung des modernen Denkers aus, der den Dichter in sich getötet hat. Noch in Plato waren Denker und Dichter vereinigt. In Kant ist der Denker mit sich allein, und jene Bilder und Gleichnisse, die wir bei Kant antreffen, sind nicht mehr die Gleichnisse, mit denen ein Dichter seine Welt aufbaut, sondern die geistreichen Anmerkungen, die ein überlegener Geist halb zärtlich, halb ironisch hinter den Abschied der Dichtung von der Philosophie setzt. Endlich gewinnen in Kants Philosophie die Begriffe Subjekt und Objekt und die Begriffe Innenwelt und Außenwelt eine ganz neue Bedeutung. Erkenntnis findet nicht mehr da statt, wo Innenwelt zur Außenwelt gelangt, wo das Subjekt auf das Objekt trifft, sondern die Welt wird nun eingeteilt in Inhalte, die die Sinnlichkeit uns zuführt und die empirisch genannt werden, und in bestimmte Formen unseres Verstandes, die sich in bestimmten Kategorien jener Inhalte bemächtigen und sie zu Urteilen zusammenfassen. Damit war zugleich gesagt, daß Urteile über Wirklichkeit niemals vom Verstande allein vollzogen werden könnten, sondern lediglich von der Zusammenarbeit des Verstandes und der sich darbietenden Inhalte der Sinn-

1) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, III. Aufl., Tübingen, 1915, S. X.

lichkeit. Wenn aber nun Kant davon redete, daß wir die Dinge an sich nicht erkennen können und übrigens auch gar nicht zu erkennen brauchten, so sollte dies nur bedeuten, daß jene Inhalte, an denen unsere Verstandesformen ihre Urteile vollzögen, doch niemals anders als abhängig von unserer sinnlichen Rezeptivität, von unserer sinnlichen Anschauung, gegeben werden können. Mit anderen Worten: das Ding an sich war lediglich eine Warnung davor, Erkenntnisse von anderen Inhalten als von sinnlich gegebenen als theoretische Wirklichkeitsurteile auszugeben. Und so wenig steckte also in diesem Ding-an-sich-Begriffe eine Resignation, daß vielmehr erst durch jene neue Kantische Wendung der Erkenntnis, durch jene Kopernikanische Tat die eigentliche Sicherheit und Festigkeit des Erkennens gewährleistet wurde. Denn die Sicherheit der Erkenntnis war jetzt nicht mehr davon abhängig, daß unser Subjekt irgendein unbekanntes Objekt abbildete, sondern die Sicherheit der Erkenntnis war damit gegeben, daß im Reich der uns erreichbaren sinnlichen Erscheinungen, mit Hilfe der a priori gegebenen Verstandesformen, eine sichere, kontrollierbare und rational bestimmbare Erfahrung systematisch begründet werden konnte. Indem Kant so den Erkenntnisbegriff als ein Zusammenwirken von Form und Inhalt erfaßt, kommt er über jenen naiven Standpunkt durchaus hinaus, der sich die Erkenntnis vorstellt als das Verhalten eines subjektiven Betrachters, der nach der objektiven Welt greift, um nun möglichst rein das Bild jener objektiven Welt in sich aufzunehmen [1]). Dieser naive Standpunkt aber, der von der Erkenntnis immer nur ein Bild hat, wie von dem Gegenüber eines Betrachters und eines betrachteten Objektes, ist zugleich derjenige Standpunkt, der noch zugleich das Verhalten des Dichters in sich aufweist. Es ist vorzugsweise der Dichter im Denker, der noch nicht rein das Problem Form und Inhalt fassen kann, und das Erkenntnisproblem in dem Gegenüber von Subjekt und Objekt erblickt. Und da nun Kant über diesen Standpunkt, wenn auch nicht stilistisch immer, so doch kritisch grundlegend, hinausgelangt ist, so ist es nun erst für uns ganz begreiflich, warum Kleist ihn als werdender Dichter so ganz und gar mißverstehen mußte. Kleist konnte sich nicht auf den Boden der reinen Transzendentalphilosophie begeben, wo der Gegensatz nicht mehr hieß: hie Mensch, hie Gegenstand, sondern Form und Inhalt. Kleist konnte sich die Erkenntnis nur denken als die Tat eines erkennen-

1) Vgl. Fritz Münch: Erlebnis und Geltung. Berlin 1913, S. 18. »Der für die kritische Erkenntnistheorie grundlegende Gegensatz ist nicht derjenige von »Subjekt und Objekt«, sondern derjenige von »Form und Inhalt«.

den Menschen, der die Gegenstände, so wie sie wirklich vorhanden waren, ganz und gar umarmte und erfaßte. Seine leidenschaftliche Natur hätte jene Kantische Ueberlegung, daß es sich lediglich darum handelt, die empirischen Inhalte mit den Formen des Verstandes zusammenzufassen, als leere Spitzfindigkeit abgewiesen. Und wenn ihm Kant erklärt hätte, daß Kleist ihn mißverstanden hätte, da er seine Worte zu wörtlich genommen habe und nicht genug ihrem intellektuellen Gehalt nach erfaßt habe, so hätte ihm sicherlich Kleist geantwortet, daß ihn jene Wahrheit, die sich als Bearbeitung sinnlichen Materials durch logische Form darstelle, nichts nütze und ihn nicht befriedigen könne. Er hätte ihm geantwortet, daß ihn eine Wahrheit nicht begeistern könne, die lediglich als ein leerer Kompromiß zwischen Verstand und Sinnlichkeit noch bestände. Und wenn ihm geantwortet wäre, daß doch durch die angestammten Formen unseres Verstandes eine neue Sicherheit in das Verfahren des Erkennens gebracht sei, eine viel größere Sicherheit, als dereinst, da das Phantom absoluter Gegenstände die Philosophen täuschte, so hätte Kleist geantwortet, daß ihm jene vom Verstande ausgesagte Sicherheit nichts geben könne, solange er nicht gewiß sei, daß die Welt auch wirklich in ihrer absoluten Objektivität vom Menschen und seinem Denken erfaßt werden könne. Und so sind wir denn an den Punkt gelangt, von dem aus wir erkennen können, wie nun Kleist zu dem Dichter wird, der die eigentlich tragische Erschütterung im höchsten Maße darzustellen imstande ist. Kleists höchstes Ziel war gesunken, seit er durch Kant darüber unterrichtet zu sein glaubte, daß die Welt dem theoretischen Verstande unüberwindbar war, daß die Wahrheit nur eine kümmerliche diesseitige Wahrheit sein konnte und niemals in das ersehnte An-sich der Dinge dringen konnte. Das Denken und das Grübeln, das Wissen und das Spekulieren wird ihm verhaßt, wert und würdig scheint ihm jetzt nur noch der handelnde Mensch. »Ich kann Dir nicht beschreiben, schreibt er ein halbes Jahr später an seine Braut aus Paris, »wie ekelhaft mir ein wissender Mensch ist, wenn ich ihn mit einem handelnden vergleiche. Kenntnisse, wenn sie noch einen Wert haben, so ist es nur, insofern sie vorbereiten zum Handeln.« Der handelnde Mensch erringt das, was nach Kleists Ansicht dem wissenden Menschen ewig verwehrt sein wird: er gewinnt die schöpferische Wirklichkeit, während der wissende Mensch nie aus der Diesseitigkeit herausgelangt, die seinen Verstand einengt, während der wissende Mensch niemals die Gläser verliert, die ihm die Welt färben und ohne die er die Welt überhaupt niemals erfahren wird. Wenn sich Kleist

die Erkenntnis als eine Art Besitzergreifung vorstellt und nun angesichts der Kantischen Philosophie bitter enttäuscht wurde, wie wenig der Mensch als Erkennender in den Besitz des Ding-an-sich gelangen konnte, so konnte er nun im handelnden Menschen den wahrhaft besitzergreifenden Menschen sehen, den Menschen, der nicht nur im engen Kreise seiner Subjektivität blieb, sondern wahrhaft zu den Quellen des Seins gelangte. Die Sicherheit der Wahrheitserkenntnis freilich ist Kleist entrissen, aber mit jener natürlichen Leidenschaft, die durchaus nach Sicherheit und Festigkeit gegenüber der Unendlichkeit ihrer Glut verlangt, sucht Kleist nun eine neue Sicherheit in der handelnden Seele. Damit steigt er ein Stockwerk tiefer in den Menschen hinein und damit gelangt er andererseits über den bloßen Wahrheitsbegriff der Erkenntnis hinaus. Handeln heißt nun für Kleist, in sich hinein gehen, um aus sich heraus eine Realität zu setzen, die sicherer ist, als die dürre logische Wahrheit der Erkenntnis. Es ist für uns wichtig, zu erfassen, wie tief der Begriff der Kleistischen Handlung im Gegensatz zu jedem rationalen Erkenntnisbegriff geboren iat. Es läge vielleicht auch hier nahe, Fichte dafür verantwortlich zu machen, daß Kleist das Handeln über das Wissen stellt. Aber ganz abgesehen davon, daß in jener unmittelbaren Erschütterung durch Kant noch nicht von der Ueberlegenheit des Handelns gegenüber dem Wissen die Rede ist, so hat auch bei Fichte der Begriff des Handelns einen ganz anderen Sinn, als bei Kleist. Die Fichtesche Tathandlung liegt jeder theoretischen Erkenntnis zugrunde, das praktische Ich geht bei Fichte dem theoretischen Ich logisch voraus, weil das Denken bei ihm auch eine Art von Handeln ist, weil das Denken und Wissen sich nur verstehen läßt auf Grund jener ersten Tathandlung, die allem vorangehen muß. Fichte also gründet das Wissen auf das Handeln, er legt dem Denken die Tathandlung unter, Kleist dagegen glaubt, daß Handeln besser sei, als Wissen, weil es prinzipiell anderer Natur ist, als das Wissen, Kleist flieht vom Wissen zum Handeln und das Handeln erfüllt ihn mit Begeisterung, weil es die Natur des Wissens so ganz und gar abgestreift hat. Wenn wir also nun von der Handlung, so wie sie uns aus Kleists Werk entgegentritt, sagen, sie sei irrational, so tun wir dies ohne irgendwelche Annäherung an die moderne Lebensphilosophie eines Bergson, so tun wir dies mit dem Bewußtsein, einen ganz fest umschriebenen und deutlich aufweisbaren Charakter der Kleistischen Handlung zu bezeichnen. Irrational ist das Wesen der Kleistischen Handlung darum, weil diese Handlung ihren Sinn niemals in der gemeinen Wirklichkeit erschöpft, sich niemals aus

der gemeinen Wirklichkeit restlos erklären läßt, und weil endlich die Handlung bei Kleist, das Setzen einer Realität aus dem Gefühl oder aus der Seele heraus bedeutet, die schöpferischer, stärker und wirklichkeitserzeugender ist, als jeglicher Verstand. Kleists Personen sprechen nicht umsonst laut oder leise das Wort aus: »Verwirre das Gefühl mir nicht.« Denn das Gefühl, dies ist Kleists tiefste Ansicht, schöpft aus tieferen Quellen, als der Verstand, und muß deshalb nach der anderen Seite hin wieder mehr von der Realität erreichen und erfassen, als dieser theoretische Verstand. Kohlhaas wird zum Räuber und Brandstifter, weil man ihn in seinem Rechtsgefühl betrügt, Thusnelda zur Bestie, Penthesilea zur Mörderin des Geliebten, weil man sie beide in ihrem Liebesgefühl betrügt, der Prinz von Homburg zum demütigsten aller Bettler, die je um ihr Leben gefleht haben, weil man ihn in seinem stolzen Lebens- und Siegesgefühl betrügt. Vor allem enthält Penthesilea, jenes allgemein als die eigentliche Kleistische Bekenntnisdichtung angesprochenes Trauerspiel, alle jene echten Züge der Kleistischen Handlung, einer Handlung, wie wir sie im tiefsten eben nur als Gegensatz oder als gegensätzliches Gebilde der Philosophie Kants gegenüber begreifen. Denn hier besteht die Tragödie ja vor allem darin, daß mit einer Blindheit ohnegleichen die sinnliche Realität der Außenwelt durch die Allmacht des Gefühls in Penthesilea verneint wird. Der Kampf zwischen Penthesilea und Achill ist im Grunde nur der Kampf zwischen der sinnlichen Realität, in der Achill Penthesilea sich darbietet, und jener vom Gefühl der Penthesilea allein gestalteten Realität. Nicht anders, als das Gefühl Penthesileas sich den Achill wünscht, kann und darf für sie die Wirklichkeit sein, und darum verliert sie sich im entscheidenden Augenblick, da sie die Realität anders sieht, als sie von ihrem unendlichen Gefühl gestaltet ist. Indem sich die Realität der ihrem Gefühl gegenüberstehenden Außenwelt ihr deutlich zum Bewußtsein bringt, treibt ihr betrogenes Gefühl sie zur Vernichtung des geliebten Gegenstandes und führt weiter zur Selbstvernichtung. So haben wir in dieser Tragödie geradezu die musterhafte Nachzeichnung dessen, was man als die Idee der Kleistischen Handlung bezeichnen kann. Eine den Maßen der Wirklichkeit gegenüber unmeßbare Fülle des Gefühls erstreckt sich auf bestimmte Personen oder Gegenstände der äußeren Realität. Diese Personen oder Elemente der äußeren Realität aber gehören der objektiven, nüchternen, sinnlichen Wirklichkeit an und können darum nur so lange jener Fülle des Gefühls standhalten, so lange jene irrationale seelische Kraft befriedigen, wie sie nicht als Gegenstände der äuße-

ren Welt durchschaut sind. Aber Kleists Personen dämmern nicht immer in ihrem unendlichen Taumel des Gefühls. Für alle kommt einmal das Erwachen. Dies Erwachen stellt sich dann ein, wenn die Gegenstände, auf die sich das Gefühl erstreckte, als Glieder einer objektiven, ichlosen und gefühllosen Ordnung erscheinen. Dies Erwachen erfolgt im Prinzen von Homburg, wenn er erkennen muß, daß er dem Gesetz verfallen ist und sterben muß, dies Erwachen erfolgt für Penthesilea, wenn sie erkennt, daß nicht sie den Achill heimführen darf, weil er ihr Besieger war. Und im Augenblick, wo die fremde Welt der objektiven Realität ins Bewußtsein tritt, da läßt sie dies eben noch glühende Bewußtsein zu Eis erstarren oder in den Abgrund der Verzweiflung stürzen. Es ist der Moment, da der Prinz von Homburg, seit er sein Grab sah, nichts will, als leben, da Penthesilea sich zu ihrer Entsetzenstat erhebt, um den Geliebten zu zerfleischen. Hier liegt fast gesetzmäßig in jeder Kleistischen Dichtung der Angelpunkt, der eigentlich tragischen oder dramatischen Handlung. Es ist der Punkt, wo die Seele der Realität gegenüber zu Eis erstarrt, nun einen neuen Anlauf nimmt, um entweder diese Realität und sich selbst in ihr zu vernichten, oder geläutert eine neue Welt aufzubauen, die dann freilich auch wieder vor allem von der Realität des Gefühls gespeist wird. Denn wenn der Prinz von Homburg nicht die tragische Wendung nimmt, die in ihm irgendwie vorbestimmt liegt, wenn er über die Strenge der Realität hinausgelangt und so viel Kraft aufbringt, sich mit der Strenge des Gesetzes, die in diesem Falle die objektive Realität vertritt, abzufinden, dann geschieht diese Wandlung doch auch wieder nur so, daß er halb in einer eigenen Gefühlsrealität wandelnd, in dies neue Schicksal hineingeht. Ganz deutlich beweist die Szene, die mit den Worten beginnt: »Nun, o Unsterblichkeit, bist Du ganz mein«, daß die Versöhnung mit dem Gesetz in der Seele des Prinzen nur dadurch zustande gekommen ist, daß er die Strenge dieses Gesetzes schon wieder in einem neuen Gefühlsaufschwung verflüchtigt und aufgelöst hat.

Wenn wir die Kleistische Handlung als den elektrischen Funken etwa ansehen, der sich ergibt, wenn die Realität des Gefühls und die Realität der objektiv-sinnlichen Welt aufeinander stoßen, so ist diese Bezeichnung mehr als eine bloß literarische oder ästhetische Umschreibung. Kleist ist von den Anschauungen seiner Zeit über Somnambulismus und Magnetismus nicht unberührt geblieben. In seinen Dramen hat man Schilderungen somnambuler Zustände gefunden, im Käthchen von Heilbronn, die scheinbar unter der Macht

einer höheren Gewalt dem Grafen Strahl folgt, und im Prinzen von Homburg, der uns sofort in der ersten Szene als Schlafwandler vorgeführt wird. So sehr die philosophisch-historische Methode berechtigt ist, jene Schilderungen von somnambulen Zuständen bei Kleist auf die Bekanntschaft mit Schubert und Reil etwa zurückzuführen, in der rein naturwissenschaftlichen Deutung dieser Stellen bei Kleist wird doch eigentlich nur das objektive Sein bestimmter Naturerscheinungen gedeutet, wird die Dichtung angesehen als ein Naturprozeß, dessen Gründe in gewissen elementaren Anschauungen der Epoche liegen. Der Sinn dieser Stellen aber im ganzen der Kleistischen Dichtung bleibt damit durchaus ungeklärt und ungedeutet. Das Käthchen von Heilbronn als Somnambule lediglich deuten, das heißt nur die Stelle bezeichnen, an der sie im naturwissenschaftlichen Sinne von der normalen Realität abweicht. Das heißt sie lediglich als naturwissenschaftliche Abnormität betrachten. Kleists Gestalten aber sind gleichsam nur durch Zufall naturwissenschaftlich, nicht der Norm entsprechend; denn ihr Wesen liegt nicht darin oder ist nicht darin zu finden, daß sie von der Realität abweichen, also weniger sind, als Normalgeschöpfe der Realität, sondern es gilt, sich zu dem Standpunkt zu erheben, wo man sieht, daß sie eine mächtigere, üppigere und reichere Realität besitzen, als die gemeinen Geschöpfe der Wirklichkeit. Daß man die Kleistischen Gestalten auch von der naturwissenschaftlichen Seite aus psychologisch erfassen kann und hier einen psychologischen Zusammenhang findet, das bedeutet lediglich, daß Kleist es verstanden hat, die Realität der Außenwelt so genau in ihrem Verhältnis zur Realität des Gefühls zu erfassen, daß seine Gestalten auch von außen gesehen im Bereich der objektiv naturwissenschaftlichen Denkweise durchaus das Bild eines Zusammenhanges aufweisen. Diese naturwissenschaftlich-objektive Betrachtung, die Kleists Gestalten im Sinne bestimmter Defekte für richtig konstruiert erklärt, hat lediglich den Wert, eine Probe auf das Exempel zu sein, ob von der Seite der objektiven Realität auch die Ansicht der Realität des Gefühls richtig gegeben ist. Die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise aber hat niemals das Recht, den Sinn der Dichtung selbst zu deuten, denn ihr Weg führt grundsätzlich nicht dorthin, wo das Wesen der Kleistischen Figuren als ein positives begriffen wird. Darum erledigen sich alle jene Versuche von selbst, die die Kleistische Dichtung unter dem Gesichtspunkt bestimmter Krankheitsbilder und Defekte erfassen will. Einen wahrhaft positiven Gesichtspunkt für die Deutung jener Urspannung zwischen Realität und Gefühl, die in irgendeiner Form

jedwede Kleistische Dichtung beherrscht, gewinnen wir dagegen, wenn wir immer wieder auf das Verhältnis von Kleist und Kant zurückkommen. Wir haben jetzt gesehen, daß dieses Mißverstehen der Kantischen Philosophie für Kleist das bedeutendste Symptom seiner dichterischen und dramatischen Genialität gewesen ist. So wie Kleist Kant mißverstanden hat, mit solcher Unerbittlichkeit des Gefühls und zugleich solcher Blindheit gegen die objektive Weltordnung, konnte eben jemand Kant nur mißverstehen, der unerhörte Quellen des Gefühls und des Dichterischen in sich barg. Dieser Irrtum war fruchtbarer, als fast jegliches Verstehen, das der Kantischen Philosophie zuteil geworden ist; denn die Enttäuschung, die Kleist von der Erkenntnis und ihrem Wesen davontrug, warf ihn nun mit um so größerer Wucht auf die gefühlsmäßige Erfassung und Eroberung der gegenständlichen Welt. Wenn er schon logisch und theoretisch die Wahrheit nicht erreichen konnte, so wollte er doch mit jener zurückgewiesenen und verschmähten Masse des Gefühls sich nun ganz und gar auf die Seiten des menschlichen Lebens stürzen, wo das Handeln, wo die Hingabe der Seele und die Bereitschaft des Gefühls zum ewigen Entflammtsein galt.

Werfen wir am Ende noch einen kurzen Blick auf die Aufnahme, die der Philosoph Kant bei einem anderen großen Dramatiker, nämlich bei Schiller fand, so wird uns der Gegensatz der beiden Dramatiker und von ihm aus noch einmal die Beziehung Kleists zu Kant in ihrer Einzigartigkeit ganz klar werden. Ist Kleist durch Kant in die tiefste Erschütterung geraten, so ist Schiller an Kant geradezu aufgeblüht und befestigt worden. Von den drei Dichtern, Goethe, Schiller, Kleist, hat Schiller die tiefste Zuneigung für den Philosophen fassen können, während Goethe in kühlem Respekt vor dem klaren Genie Kants verharrte, während Kleist in den Abgrund der tiefsten Enttäuschung gestürzt wurde. Hielt sich Kleist an bestimmte Worte des Kantischen Textes, von deren bildlichem Sinn er nicht loskam, weil er ihre Bildlichkeit zu wörtlich nahm, so ist Schiller unzweifelhaft mit viel größerer philosophischer Klugheit und Bewußtheit in den Sinn des Kantischen Erkenntnissystems eingedrungen. Jahre vor der Erschütterung Kleists durch Kant hat er in seinen Aufsätzen nicht nur ein ganz individuelles und dabei doch objektiv richtiges Verständnis für die Kantische Philosophie bewiesen, sondern er hat sie sogar vor allem in seiner Abhandlung »Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen« fortzubilden verstanden. An Stelle des schroffen Dualismus zwischen Pflicht und Neigung, Sollen und Wollen, dem Sinnlichen und dem Intelligiblen

führt er ein drittes Reich neuer Werte und Begriffe ein, in dem Begriffe wie die schöne Seele, Gestalt, Spiel und Schein eine neugeschaffene Einheit aus Geist und Natur repräsentieren. Schiller gelang es so, über den Kantischen Dualismus, der den Menschen in zwei Teile zerriß, in Verstand und Sinnlichkeit, hinauszukommen, ja sogar über dieser Zweiheit noch eine eigene Weltanschauung aufzurichten. Kleist hat schon den Anfang der Kantischen Philosophie nicht überwinden können, er ist schon an dem unverstandenen Eingang dieser Philosophie zerbrochen. Kleist verstand von Kant, was ihn unsicher machte, Schiller verstand von Kant, was ihn sicher machte. Die Lehre von der Zweckwürde, von der moralischen Verantwortung, von dem guten Willen, mußte einen dithyrambisch gestimmten Menschen wie Schiller begeistern und stärken. Aber daß nun wiederum Schiller Kant in dieser Weise verstehen und fortbilden konnte, daß er so hemmungslos alle Härten der philosophischen Schulsprache überwand und sich zu eigen machen konnte, das besagte im Grunde genommen wieder nur, daß Schiller bei größerer philosophischer Bewußtheit doch wiederum nicht das besaß, was Kleist auszeichnete: die Fähigkeit, rein und nichts als Dichter zu sein. Indem Schiller Kant in sich aufnimmt, verdrängt er einen Teil des Dichters in sich, indem Kleist Kant abstieß, erfüllte er sich ganz und gar mit dichterischem Sein. Wenn wir es Kleists Dichtungen anmerken, daß eine Unendlichkeit des Gefühls in ihnen sich zu realisieren sucht, so merken wir es Schillers Dichtungen seit dem Augenblick der Aufnahme des Kantischen Geistes an, daß sie nicht lediglich der Verwirklichung seelischen Erlebens dienen, sondern der Verwirklichung und Veranschaulichung bestimmter Begriffe oder wenigstens bestimmter Ideen. Es sind dies eben die Ideen, die in ihm zum Bewußtsein kamen, da der Geist der Kantischen Philosophie ihn befruchtete. Kleists Dramen handeln ganz und gar von der sich selbst kaum bewußten, glühenden Seele, die in der Wirklichkeit Fuß fassen will; Schillers späte Dichtungen handeln vor allem von jenen erhabenen Gegenständen des sittlichen Bewußtseins, auf die Kant und das Zeitalter der Humanität hingewiesen hatte. Und so sind die Menschen in Schillers Dramen häufig nur noch das anschauliche Mittel, um jene Gegenstände zu vertreten und zu erläutern. Bei Kleist spricht nur der Mensch und er spricht auch ganz jenseits aller Beziehung auf Gegenstände des moralischen Bewußtseins. Das Einzigartige der Schillerschen Dramen, ihre durchaus zu Unrecht geschmähte Rhetorik, ist im tiefsten Sinne hindurchgegangen durch das Studium an jenen erhabenen Gedanken,

auf die Kants praktische Vernunft hinwies. All diese Gegenstände und Gedanken des sittlichen Bewußtseins sind von Schiller mit tiefster Inbrunst erfaßt, durchdacht und durchfühlt. In seinen Dichtungen aber werden sie mehr verkündet und ausgesprochen, als eigentlich im Laufe des dramatischen oder dichterischen Geschehens unmittelbar zum Erscheinen gebracht. Wenn man sich entschließt, in Kleist das stärkere dramatische Genie zu sehen, das ungebrochen von philosophischer Bezugnahme auf bestimmte Ideen, die innerste Seele in der äußerlichsten Handlung darzustellen vermochte, so wird man auch den Irrtum, der Kleist an Kant verzweifeln ließ, als einen der fruchtbarsten Irrtümer in der Geistesgeschichte bezeichnen können. Das Verständnis dagegen, das Schiller für Kants Lehre aufbrachte, ist eines jener Momente, die in Schiller den mehr reflektierenden und theoretischen als formenden und produktiven Künstler bezeichnen. Wenn wir die Sätze, die Kleist zur Verzweiflung brachten, in Kants Werk nachträglich nachweisen wollten, so müßten wir sie wenigstens ihrem Inhalte nach in der Kritik der reinen Vernunft vor allem suchen. Wenn wir aber die Sätze suchen wollten, die Schillers Enthusiasmus befestigten, und ihn im Gegensatz zu Kleist erhoben und stärkten, dann müßten wir sie zweifellos vor allem in den Werken suchen, die über die praktische Vernunft handeln. In der Kritik der reinen Vernunft aber hatte Kant vor allem über die Grenzen der menschlichen Vernunft gehandelt und es war klar, daß der, der an ihm verzweifelte, hier den Anlaß seines Schmerzes finden mußte. In den Werken aber, die über die praktische Vernunft handeln, hatte Kant vor allem gezeigt, wie im Bereich des sittlichen Handelns das Denken Kraft genug besitze, allein auf sich selbst zu hören, und es war klar, daß derjenige, der von Kant eine Stärkung seines Wesens empfing, vor allem hier den Anlaß seiner Erhebung und seines Aufschwungs finden mußte. Kant, in der einen Hand die Verkündung der Ohnmacht der Vernunft, in der anderen die Verkündung ihrer Kraft, war groß genug, beiden Dichtern ihre eigentümliche Lebensrichtung zu erteilen.

Notizen.

Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phaenomenologie der Philosophie von Dr. Arthur Liebert. Wissen und Forschen, Bd. 4. Leipzig 1919. Verlag Felix Meiner. Kritische Philosophie ist nach L. möglich, d. h. aus letzten Voraussetzungen überhaupt zu rechtfertigen dadurch, daß sie ein notwendiges Moment im Ganzen der Philosophie darstellt. Dies Ganze aber ist der Inbegriff der philosophischen Systeme und Probleme, die in all ihrer Fülle und Verwicklung doch einen streng vernunftnotwendigen Zusammenhang bilden. Innerhalb ihrer macht der Kritizismus Epoche als die »Theorie des Systems der gültigen Vernunftformen«, die sich mit Notwendigkeit in den spekulativen Systemen des deutschen Idealismus vollendet und zwar so, daß diese sein Prinzip klar erkennen und systematisch durchführen, damit aber seinen »theoretischen Geltungswert«, seine »Objektivität als Theorie« sichern. Und dies Prinzip nun — so schließt sich der Kreis — ist das des Systems der Philosophie als der Idee einer Totalität, nämlich jenes gewaltigen dialektisch-teleologischen Zusammenhangs von Problemgestaltungen, den die Vernunft in ihrer Freiheit schöpferisch entwickelt.

So etwa der Hauptgedankengang. Seine eigentümliche Form gibt ihm die Bestimmung der schöpferischen Vernunft als einer dialektisch-antithetischen Funktion und zugleich der Versuch, Methode und Sinn der Philosophie Kants als durchaus antithetisch, antinomisch, dialektisch zu erweisen. Ist nämlich die Vernunft dialektisch, so muß Kants Kritik als Theorie der Vernunft in methodisch-konstruktiven Antithesen sich aufbauen. So weist nun Vf. auf »den verzweigten Apparat antithetisch-korrelativer Verhältnisse« in allen kritischen Werken Kants, vor allem auf den beherrschenden Gegensatz der Form und des Inhalts. Auch der Kritizismus ist einerseits Form der Kulturgebiete, deren Vernunftformen er entwickelt, andererseits Inhalt der systematischen dialektischen Vernunft, die ihn erzeugt und in ihm wirkt. Als entscheidendes Dokument aber für den dialektischen Charakter der Vernunftkritik Kants, als Ursprung der aus ihr entwickelten metaphysischen Systeme und als Offenbarung des Prinzips der Vernunft selbst reklamiert Vf. die »tr. Dialektik« der Kr. d. r. V. In ihr ist ja Gegen-

stand und logisches Subjekt der Untersuchung die Vernunft selbst; in dem »Prozeß der systematischen Selbstbestimmung und Selbsterkenntnis der Vernunft« wird hier »die Vernunftfunktion selber als Erzeugung und Erzeugende offenbar«. Wir haben in ihr die Antinomie als Methode der Kritik und zugleich als Wesen der Vernunft, wir haben hier die Ideen als systematisierende, aber von Stufe zu Stufe vorwärtstreibende Funktionen der Vernunft selbst und als transzendentale Bedingungen einer Metaphysik, die, im Gegensatz zur ontologistischen vorkantischen, als Metaphysik der Vernunft durch die Vernunft legitimiert ist. Ja, Kants Lehre wird hier selbst zu einer neuen unantastbaren Metaphysik »deren Gegenstand die allgemeine Systematik der Vernunfteinheit bildet«. Das ist aber das Thema des spekulativen Idealismus von Fichte bis Hegel. Und so sind dieser und der Kritizismus keine Gegensätze; sie sind verbunden durch ihren Gegenstand, das System der Vernunft, durch ihr methodisches Mittel, die Dialektik der Vernunft, und schließlich durch das Prinzip ihrer Möglichkeit, die Freiheit der Vernunft.

L.s Buch will die kritische Philosophie aus ihren Prinzipien entwickeln und dadurch von innen her ihre zeitlichen Fesseln sprengen. Leitend ist ihm dabei die Idee des Systems in dem Sinne, daß dieses für die Logik der Philosophie und der Wissenschaften nicht nur gilt, sondern deren Vernunft erzeugt. Diese Auffassung aber hat ihre Wurzeln in der Geschichtsphilosophie, vornehmlich in ihrer Anwendung auf die Problemgeschichte der Philosophie — die Vf. besonders eindringend behandelt —, und so ergibt sich eine Synthese, ähnlich derjenigen Hegels, dessen Prinzipien er ja auch als kritische zu erweisen sucht. Durch diese Beurteilung Hegels unterscheidet sich Vf. von verwandten Bestrebungen des Neukantianismus — so auch der Marburger Schule, der er sonst sehr nahe steht — ebenso wie durch die Betonung des metaphysischen Charakters der intendierten Philosophie, wie endlich dadurch, daß er der »Kategorie der Problematik« eine allbeherrschende Stellung einräumt. Gerade für die genaue Bestimmung dieses Begriffs, dessen Anwendung im einzelnen, auch in der Interpretation der kritischen Philosophie, bald Zustimmung bald Widerspruch erfahren wird — letzteres namentlich wo die Termini Problematik, Antinomik, Antithetik, Dialektik promiscue gebraucht werden — verweist Vf. leider auf spätere Arbeiten; infolgedessen ist ein abschließendes Urteil über das Buch, in dem große Probleme wohl durchdacht, umsichtig gegen andere Auffassungen abgegrenzt und lebendig dargestellt sind, nicht möglich.

Heinrich Levy.

Einzug des Skeptizismus in die Geschichtsschreibung der griechischen Philosophie, Zweifel an der aristotelischen Auffassung der Vorsokratik, Zweifel an Zeller und dessen Autorität, Jakob Bernays, mit dem Ziel, die gesamte, heute herrschende, von Bernays abhängige Konstruktion der vorsokratischen Philosophie ins Wanken zu bringen — so ließe sich in wenigen Worten die sehr interessante, mit dem starken Rüstzeug exakter Philologie arbeitende Untersuchung von Karl Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philoso-

phie (Bonn 1916) charakterisieren. Der Angriff gegen Zeller ist berechtigt, er durfte die Wahrheit nicht formuliert und fertig aus den Angaben des Aristoteles holen, statt, wie Reinhardt es versucht, sie aus den Fragmenten selbst durch unbefangene Interpretation herauszuarbeiten.

Aber soll deshalb die ganze Konstruktion ins Wanken geraten? Die Hauptthese, die hier verfochten wird, ist die, daß sich Parmenides nicht gegen Heraklit richtet, daß umgekehrt Heraklit sich auf jenen bezieht. So soll Plato recht behalten, der Heraklit und Empedokles als Reaktion gegen die Eleaten versteht. Dadurch wird in der Tat die Reihenfolge der Hegelschen Philosophiegeschichte, wenn auch nur in diesem Punkte, befürwortet. Auf die Einzelinterpretation, die darauf hinausläuft, die beiden Teile des parmenideischen Gedichtes als ein geschlossenes Ganze und den Standpunkt der Eleaten zunächst als reine Seinslehre nachzuweisen, welche erst später mit einer monotheistischen oder pantheistischen Spekulation verbunden wurde, die andrerseits dem Heraklit die Lehre vom Fluß aller Dinge abspricht, kann ich nicht eingehen, obwohl sie sehr wertvoll ist, denn dazu wären die philologischen Belege heranzuziehen, was hier nicht angeht. — Nach Reinhardt besagt die Lehre der Eleaten: »Alles in der Welt ist Gegensatz; die Gegensätze schließen einander aus; folglich ist diese Welt der Gegensätze falsch, und wahr ist nur das ewig unveränderliche On; die Lehre Heraklits: alles in der Welt ist Gegensatz, aber die Gegensätze bedingen einander, das ist das große Geheimnis, das vor aller Augen liegt, daß Widerstrebung Einheit ist und alles miteinander harmoniert, indem es sich widerstreitet; folglich ist der Gegensatz das Wesen aller Dinge und die Welt der Gegensätze ist die einzig wahre Welt.« (S. 208.)

Ich muß gestehen, daß mich diese Auffassung und die Herleitung der zweiten Lehre aus der ersten nicht befriedigt. Heraklit kennt nicht nur die Gegensätze und ihre Einheit, sondern auch ihr Uebergehen ineinander: »Das Kalte wird warm; Warmes kalt, Nasses trocken, Dürres feucht« (fr. 126, vgl. fr. 88), wenn man dieses Uebergehen der Gegensätze ineinander bei der Definition des Standpunktes ausläßt, so übersieht man einen wesentlichen Punkt. Parmenides aber steigert, indem er die Gegensätze auf den Grundgegensatz von Sein und Nichtsein zurückführt, diesen zu einem Widerspruch: das Sein ist, das Nichtsein ist nicht. Er hebt das Sein, das er im Denken erfaßt, heraus aus dem Werden, steigert es zu einer Transzendenz und kommt so zu seinem Akosmismus. Wie sollten wir nach Parmenides den Satz des Heraklit verstehen: »So viel Reden ich hörte, keiner kommt dahin zu erkennen, daß es eine Vernunft gibt (τὸ σοφόν), getrennt von allen Dingen?« Denn eben für jenen ist das Sein mit dem Denken identisch und trennt sich ab von den Dingen. Und wie ist es zu begreifen, daß Heraklit den Xenophanes, nicht aber den Parmenides nennt?

Der Grund der Reinhardtschen Konstruktion liegt darin, daß er sowohl Anaximander, bei dem die Lehre von den Gegensätzen deutlich zu erkennen ist, wie auch die Pythagoreer — Heraklit selbst erwähnt Pythagoras — völlig vernachlässigt. Hier ist der Skepti-

zismus nicht eine Hilfe, sondern ein Hemmnis.

Trotzdem das Buch in der Hauptthese nicht überzeugt, muß es doch in allen Fragen der Einzelinterpretation berücksichtigt werden; es ist alles in allem ein Werk, an dem man nicht vorübergehen kann, das an Einzelbeobachtungen außerordentlich reich ist und mit dem sich jeder, der über griechische Philosophie arbeitet, eingehender auseinandersetzen muß als das hier möglich ist. H.

Theodor Litt: Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1919. Die ungeheuren Erlebnisse des Krieges und der Revolution haben so viele Gelegenheits-Gedanken hervorgerufen, so oft den Intellekt zum Knecht des Willens erniedrigt, daß man mit Freuden ein Buch begrüßt, in dem die Leidenschaft des Anteils sich in wirkliche Energie des Denkens umgewandelt hat. Immer ausgehend von den schweren Problemen dieser Zeit sucht L. zu einer sachlich begründeten Ansicht über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft zu gelangen, um von ihr aus zu zeigen, welche innere Umwandlung des Bewußtseins und Willens zu einem Neuaufbau nötig ist. Nicht als Prophet tritt er auf, der sagen zu können meint, wie es kommen wird, weit entfernt ist er von dem Optimismus, der wähnt, daß die rechte Erkenntnis sich notwendig in Tat umsetzt; aber er spricht aus, was er als recht erkannt hat, um an seinem Teil zum rechten zu raten. L. bekämpft die verbreitete Meinung, daß Individuum und Gemeinschaft in einem Kampfe miteinander liegen, derart, daß das eine verliert, was die andere gewinnt, daß das Individuum sich entweder opfern oder die Gemeinschaft schädigen muß. Vielmehr: nur an der Gemeinschaft wächst das Individuum, nur in den Individuen lebt die Gemeinschaft. Diese Solidarität muß zum Bewußtsein kommen, dann handelt der Mensch aus sich und seiner Notwendigkeit heraus zugleich so, daß sein Handeln im Sinne der Gemeinschaft liegt. Der falschen Ansicht liegt zugrunde eine Verdinglichung von Seele und Gemeinschaft, die dann wie zwei selbständige Wesen einander gegenübertreten. In Wahrheit müssen beide aktualistisch aufgefaßt werden, als zwei Seiten eines großen Prozesses. Daß trotzdem schwere, ja vielleicht verderbliche Kämpfe unser soziales Leben erschüttern, liegt teilweise an der Rationalisierung der Gemeinschaftsformen, die das Leben vergewaltigt, so notwendig sie zur Bewältigung der äußeren Schwierigkeiten ist, teilweise an der Mannigfaltigkeit einander umfassender und kreuzender Gemeinschaften, denen jeder einzelne angehört. Es kämpfen infolgedessen in jeder Seele eine Anzahl verschiedener »Leitbilder« um die Herrschaft, und in der Gemeinschaft kämpfen die Leitbilder, die sich verschiedene Menschen von dem geforderten Zustande gebildet haben. Solche Kämpfe sind nötig, ohne sie würde das Leben erstarren, aber in ihnen sollte jeder Teil die echte Ueberzeugung des Gegners anerkennen. Daß es daran fehlt, hat zu der maßlosen Verhetzung der Völker und der Parteien gegeneinander geführt. Für den jetzigen Zustand erkennt L an, daß der einzelne Staatsmann seinem Gewissen und seiner Aufgabe gemäß rein im Sinne des Vorteils seines Staates handeln muß; aber er

fordert, daß das Solidaritätsbewußtsein auch die Völker ergreift, daß sie erkennen, wie sie selbst nur durch Schaffung einer echten Völkergemeinschaft gedeihen können. Nur bei solcher Gesinnung kann der »Völkerbund« Wirklichkeit werden.

L. sieht überall die verschiedenen Seiten der sozialen Gebilde; so betrachtet er den Staat als Neben- und Ineinander von ungewollt gegebener und rational geordneter Einheit, so erkennt er Notwendigkeit und Leistung der rationalisierten Gesellschaft ebenso wie ihre Schäden und Gefahren. Dabei eignet ihm ein systematischer Wille, der die Gegensätze zum Ganzen zusammendeuten möchte. Nahe läge es, diesen Willen mit Hilfe einer dialektischen Methode zu erfüllen, aber davor scheint L. eine gewisse Scheu zu hegen.

Jonas Cohn (Freiburg i. Br.).



LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Heinrich Rickert, Ernst Troeltsch, Max Weber, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band VIII. 1919. Heft 1.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1919.
Abonnementspreis für jeden Band M. 10.—. Einzelpreis eines Heftes M. 4.50.

Mit einer Beilage der Verlagsbuchhandlung über „Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart".

Inhalt des ersten Heftes.

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Professor Dr. R. Kroner in Freiburg i. B., Schwimmbadstr. 19, zu richten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Heinrich Rickert, Ernst Troeltsch, Max Weber, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band VIII. 1919. Heft 2.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1919.
**Abonnementspreis für jeden Band M. 10.—, dazu 10 % Sortimenter-Teuerungszuschlag.
Einzelpreis eines Heftes M. 4.50, zuzüglich 40 % Verleger- und 10 % Sortimenter-Teuerungszuschlag.**

Mit Verlagsbericht 1914—1919 des Verlags von Felix Meiner in Leipzig und einer Beilage der Verlagsbuchhandlung über Wiedersheim, Lebenserinnerungen.

Inhalt des zweiten Heftes.

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Professor Dr. R. Kroner in Freiburg i. B., Schwimmbadstr. 19, zu richten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Heinrich Rickert, Ernst Troeltsch, Max Weber, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band VIII. 1919. Heft 3.



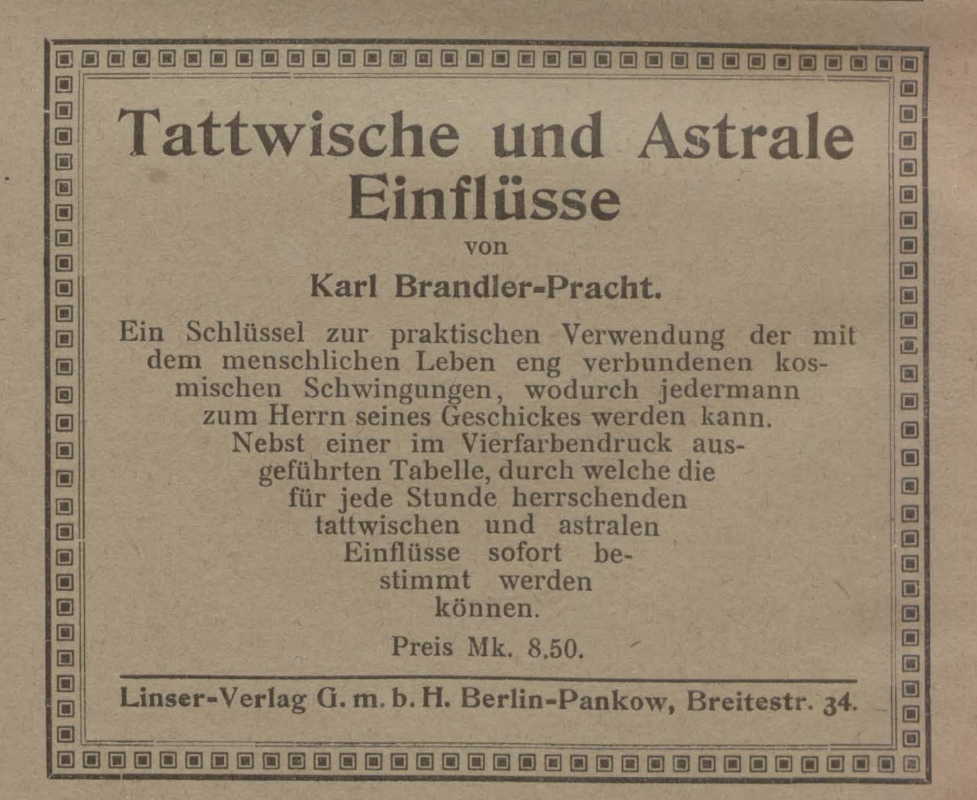
Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1920

Abonnementspreis für Band VIII M. 10.—. dazu der Sortimenter-Teuerungszuschlag.
Einzelpreis eines Heftes M. 4.50, z. Zt. zuzüglich 50 % Verlags- und des Sortimenter-Teuerungszuschlags.

Mit einer Beilage der Verlagsbuchhandlung über: Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge.

Inhalt des dritten Heftes.

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Professor Dr. R. Kroner in Freiburg i. B., Schwimmbadstr. 19, zu richten.



Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Georg Mehlis,

Einführung in ein System der Religionsphilosophie.

8. **1919.** M. 2.80.

Thaddäus Engert,

Wege zur deutschen Kirche.

Schlichte Gedanken über Katholizismus und Protestantismus.

8. **1919.** M. 3.—.

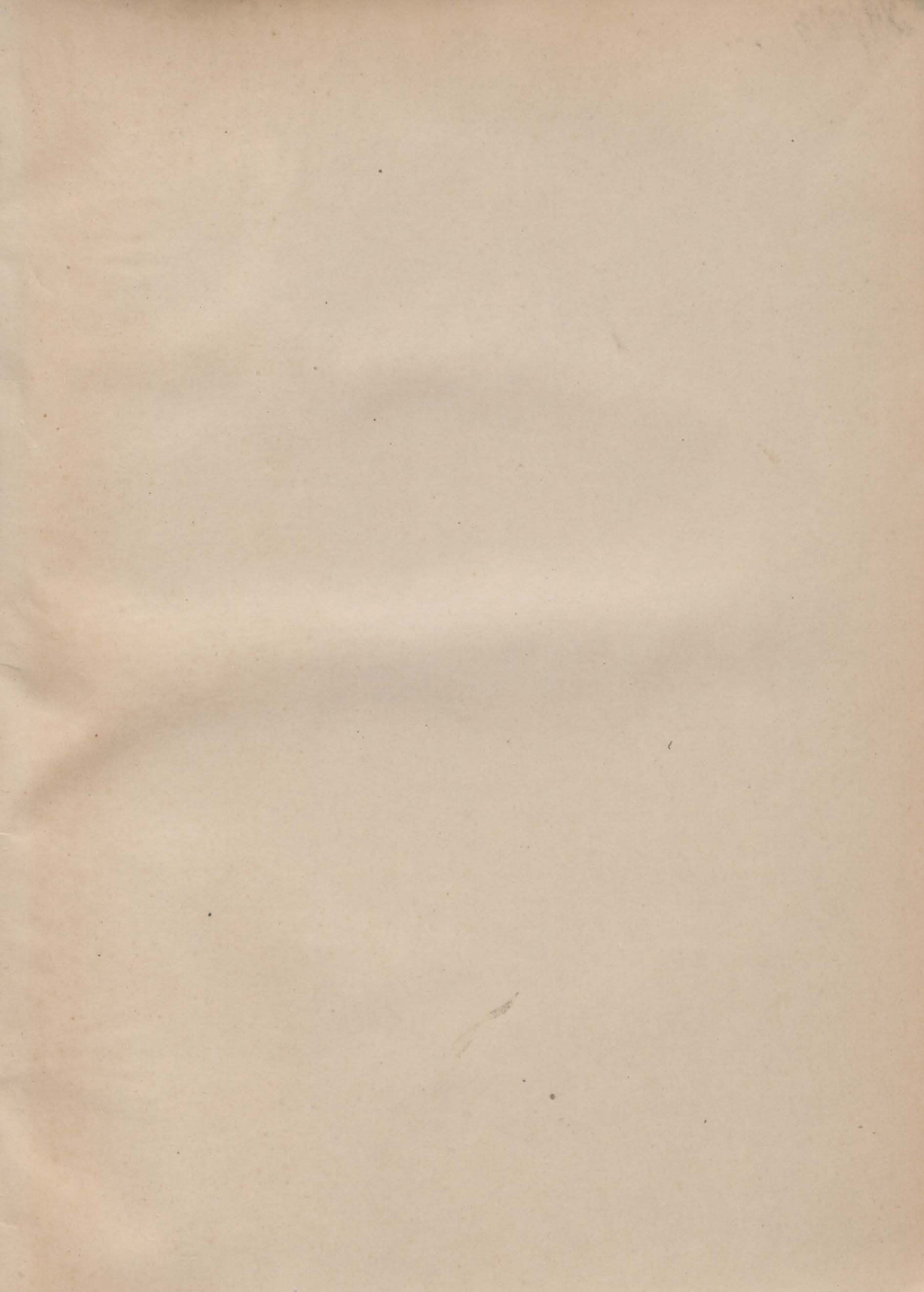
Paul Fischer,

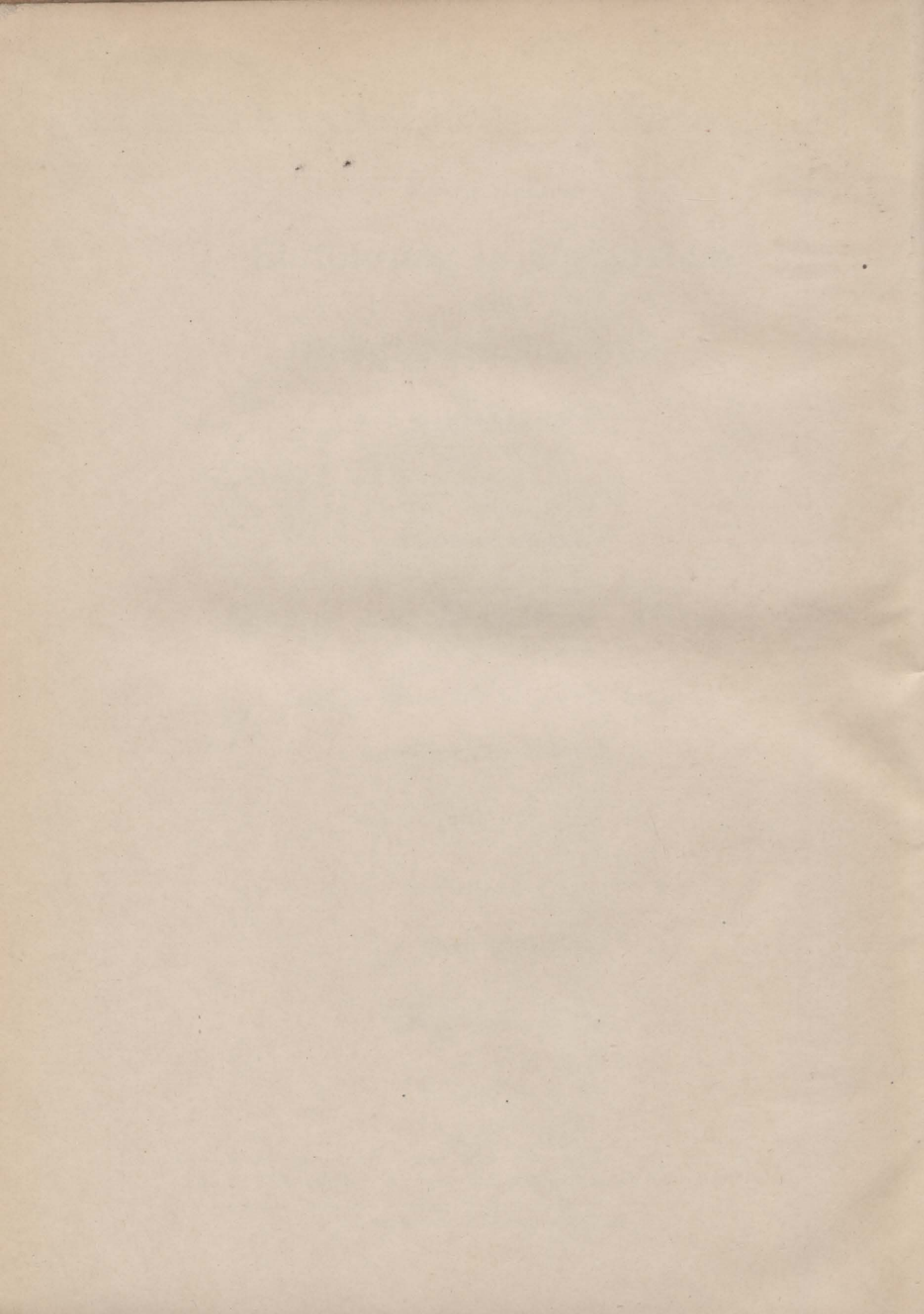
Glaube.

8. **1919.** M. 6.—.

Ab 15. Juli 1919 40 % Verleger- und 10 % Sortimenter-Teuerungszuschlag.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.







BIBLIOTEKA
VNIWERSYTECKA
010134/1919-20
W TORVNIV